NAHḌATUL ULAMA DAN ISLAM DI INDONESIA

Pendekatan Fikih dalam Politik

M. Ali Haidar

PENGURUS WILAYAH

Robithoh Ma'ahid Islamiyah

NAHDLATUL ULAMA

PROVINSI JAWA TIMUR

NAHDATUL ULAMA
DAN
ISLAM DI INDONESIA

Pendekatan Fikih dalam Politik

Sanksi Pelanggaran Pasal 44: Undang-undang Nomor 7 Tahun 1987
Tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 6 Tahun 1982
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 100.000.000,- (seratus juta rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 50.000.000,- (lima puluh juta rupiah).

NAHDATUL ULAMA DAN ISLAM DI INDONESIA

Pendekatan Fikih dalam Politik

M. Ali Haidar

Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
Jakarta, 1998

Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia
Pendekatan Fikih dalam Politik
oleh: M. Ali Haidar
Editor: Priyo Utomo
GM 207 94.144
© PT Gramedia Pustaka Utama
Jl. Palmerah Selatan 24-26, Jakarta 10270
Perwajahan dan sampul oleh Sofnir Ali
Diterbitkan pertama kali oleh
Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama,
anggota IKAPI, Jakarta, November 1994

Cetakan kedua: Desember 1998

Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab percetakan

DAFTAR TRANSLITERASI ARAB LATIN

Transliterasi Arab Latin menggunakan Pedoman Transliterasi Arab Latin yang dikeluarkan Menteri Agama berdasar Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomer 158/1987 dan Nomer 0643/b/U/1987. Pengecualian dari ketentuan menurut Pedoman itu ialah penulisan transliterasi huruf dengan gh, sebab penulisan dengan g seperti ketentuan dalam Pedoman dikhawatirkan akan menimbulkan salah ucap atau salah pengertian karena penggunaannya yang terlanjur populer di Indonesia.

Huruf Arab	Huruf Latin	Keterangan
ا	–	tidak dilambangkan
ب	b	
ت	t	
ث	ṡ	titik atas
ج	j	
ح	ḥ	titik bawah
خ	kh	

Huruf Arab	Huruf Latin	Keterangan
د	d	
ذ	ż	titik atas
ر	r	
ز	z	
س	s	
ش	sy	
ص	ṣ	titik bawah
ض	ḍ	titik bawah
ط	ṭ	titik bawah
ظ	ẓ	titik bawah
ع	'	koma atas
غ	gh	
ف	f	
ق	q	
ك	k	
ل	l	
م	m	
ن	n	

Huruf Arab	Huruf Latin	Keterangan
و	w	
ه	h	
ء	'	koma terbalik
ي	y	
	ā	vokal panjang
	ī	vokal panjang
	ū	vokal panjang

Transliterasi nama orang Indonesia ditulis menurut ejaan umum Bahasa Indonesia. Nama orang asing (Arab) ditulis menurut transliterasi di atas, kecuali nama yang sudah populer seperti Nabi Muhammad, ditulis biasa.

نهضة العلماء
N U

DAFTAR ISI

Kata Pengantar xi

BAB I. PENDAHULUAN 1

BAB II. PERKEMBANGAN PEMIKIRAN POLITIK DALAM ISLAM 17

A. Imāmah, Khilāfah, dan Sulṭānah 21
B. Konsep Politik Bersendi Agama 24

BAB III. NU : ORGANISASI DAN GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN 38

A. Latar Belakang NU Berdiri 38
B. Konflik Keagamaan dan Aliran Baru 45
C. Berawal dari Komite Hijaz 55
D. Mazhab Ahlussunnah Waljamaah 62
E. Pendekatan Uṣūl Al-fiqh 70
F. Kalām, Fikih, dan Tasawwuf 74
G. Menapak Langkah: Gerakan Sosial Keagamaan 81
H. Mitos Politik 94
I. Kiprah dalam Masyumi 101

BAB IV. KEHIDUPAN POLITIK 137

A. Kemelut dan Gagasan Federasi 138
B. Tanggung Jawab dan Ketidakberdayaan 152
C. NU dan Pemilihan Umum 169

BAB V. NU KEMBALI KE KHITṬAH 195

A. Fusi dalam PPP 198
B. Langkah Menuju Khitṭah 210

BAB VI. PROBLEM AGAMA DALAM NEGARA INDONESIA 239

A. Problem Ideologi 239
B. Problem Agama 259
C. Waliyy Al-amr Al-Ḍarūrī bi Al-syaukah 266
D. Asas Pancasila dan Akidah Islam 279

Bab VII. Kesimpulan dan Penutup 313

A. Latar Belakang Pembentukan NU 313
B. Tradisi Sunnisme 316
C. Wawasan Sosio Kultural 318
D. Aspek Fikih dalam Politik 319

Daftar Pustaka 327

KATA PENGANTAR

Studi tentang NU rasanya cukup menarik stidaknya karena dua hal. Masih langkanya perhatian yang serius para peneliti yang melakukan studi secara khusus mengenai hal ini. Baru dua dasawarsa belakangan ini mulai tampak perhatian itu setelah tulisan-tulisan Abdurrahman Wahid mengenai NU dipublikasikan. Ini jelas tidak manafikan tulisan-tulisan lain dari sejumlah kalangan muda NU maupun akademisi lain yang telah turut serta memberi sumbangan bagi pemahaman kita terhadap NU. Padahal di sisi lain peran NU, baik dari segi politik, sosial maupun kultural, cukup besar.

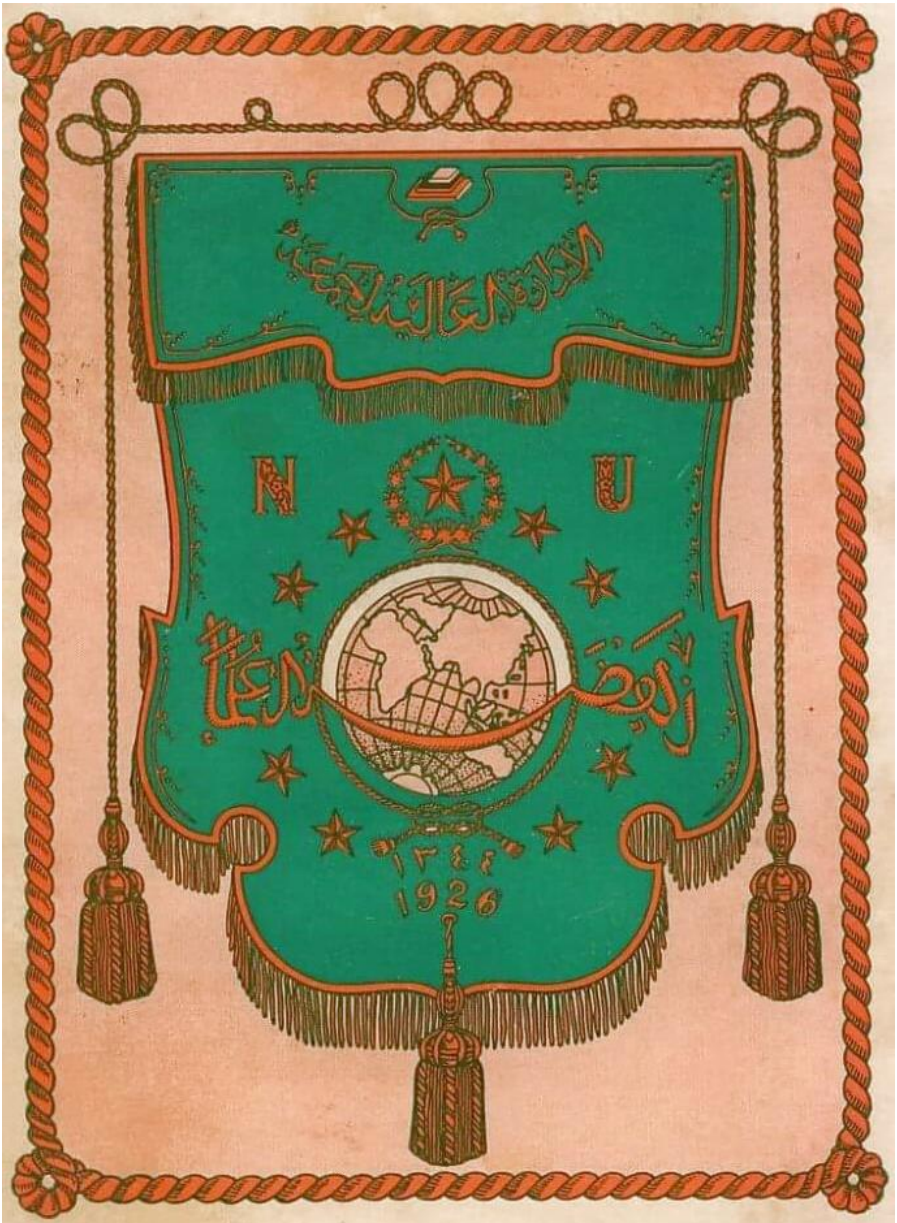
Memang agak ironi. NU yang begitu besar dengan anggota jutaan yang tersebar di beberapa daerah, ribuan sekolah dan pesantren dan lembaga-lembaga lain yang berada di dalamnya harus diakui telah memberi sumbangan kepada masyarakat, bangsa dan negara. Dalam bidang politik NU juga turut serta memberi sumbangan bagi pemecahan problematik yang dihadapi bangsa dan negara. Terlebih-lebih pendekatan keagamaan yang dilakukan telah mempersubur pengembangan budaya Islam di tengah masyarakat. Namun semua itu ternyata tidak menarik kalangan penulis dan akademisi untuk melakukan studi mengenai NU. Bahkan Herbert Feith dan Lance Castles ketika mencoba untuk merekam pemikiran politik di Indonesia hanya memberi porsi yang sedikit mengenai NU dan ternyata belum memberi kejelasan yang diperlukan untuk memahami pemikiran politik NU dibanding dengan peran yang pernah dimainkannya.

Buku ini berusaha untuk mengisi kekosongan itu sebagai langkah awal untuk memberi gambaran yang agak utuh mengenai NU khususnya dengan analisis menurut sumber-sumber yang diacu oleh NU sendiri. Dengan pendekatan ini diharapkan agar kita dapat memahami NU menurut visi NU sendiri.

Akhirnya perlu dikemukakan bahwa buku ini adalah hasil studi yang dilakukan penulis untuk melengkapi tugas akhir Program S3 Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tidak terbilang rasanya ucapan terima kasih yang penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu dan membimbing penyelesaian penulisan buku ini, khususnya kepada Prof. Dr. Harun Nasution, Direktur Program, Dr. Alfian (almarhum) serta Dr. Nurcholish Madjid, keduanya promotor yang telah membimbing penulis. Terima kasih pula penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Deliar Noer, Prof. Dr. Bustami A. Ghani, Prof. Dr. Muljanto Sumardi dan Dr. Satria Effendi M. Zen, tim penguji yang telah memberikan bimbingan dan perbaikan naskah buku ini sebelum dipertahankan pada ujian promosi.

Tidak kurang pula rasa terima kasih kepada isteri penulis, Farochah, dan ananda tercinta Idang Hanana, yang telah membantu dan memberi dorongan yang berharga dengan kesabaran dan keprihatinan mereka selama penulis mengikuti pendidikan pasca sarjana di Jakarta.

Jakarta, 15 Agustus 1993



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

نهضة العلماء
N U

BAB I
PENDAHULUAN

Perkembangan Islam di Indonesia merupakan proses yang berkaitan dengan berbagai sektor kehidupan lainnya yang sangat kompleks. Untuk sebagian dapat diterangkan melalui keterlibatan kegiatan perdagangan yang berkembang sejak abad XI. Intensitas kontak-kontak perdagangan itu selanjutnya menghasilkan tumbuhnya pemukiman masyarakat muslim di pesisir kepulauan Nusantara. Melalui proses sejarah yang sangat panjang, cukup alasan untuk menyimpulkan bahwa lambat laun Islam telah menjadi bagian yang begitu dalam menguasai batin masyarakat Indonesia.[1]

Meski demikian, keberhasilan Islam menembus akar kehidupan masyarakat Indonesia, tidak berarti akar lama yang bersumber dari tradisi dan budaya setempat, hilang sama sekali. Kondisi semacam ini juga bisa diamati di bagian lain di belahan bumi ini. Pergumulan Islam dengan nilai budaya setempat menuntut adanya penyesuaian terus menerus tanpa harus kehilangan ide aslinya sendiri. Penghadapan Islam dengan realitas sejarah, akan memunculkan realitas baru, bukan saja diakibatkan pergumulan internalnya menghadapi tantangan yang harus dijawab, tetapi juga keterlibatannya dalam proses sejarah sebagai pelaku yang ikut menentukan keadaan zaman.[2] Dalam proses seperti ini Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tetapi dirinya sendiri terpaksa harus diperjinak. Dengan demikian akan terjadi keragaman dalam Islam akibat dari tuntutan ajarannya sendiri yang universal.[3]

Organisasi jami'iyah Nahdatul Ulama[4] yang didirikan ta-

hun 1926 di Surabaya merupakan salah satu wujud dari fenomena di atas. Dipelopori oleh ulama yang berpusat di pesantren-pesantren, organisasi ini memiliki wawasan keagamaan yang berakar pada tradisi keilmuan tertentu, berkesinambungan menelusuri mata rantai historis sejak abad pertengahan, yaitu apa yang disebut ahlussunnah wal jamaah. Pandangan ini menekankan pada tiga prinsip yaitu mengikuti faham Asy'ariyah dan Maturidiyah dalam bidang teologi, mengikuti salah satu dari mazhab empat dalam bidang fikih, dan mengikuti faham al-Junaid dalam bidang tasawuf. Konsep-konsep ini tertuang dalam sejumlah referensi yang sangat luas. Dengan ketiga prinsip ini dapat dikembangkan pandangan keagamaan yang utuh dan pada tingkat tertentu tercermin pula dalam prilaku politik maupun kultural.[5]

Keberhasilan ulama menghimpun pengikut yang besar, menumbuhkan solidaritas dan integritas yang kuat, menjadikan organisasi ini sebagai salah satu kekuatan sosial politik, kultural dan keagamaan yang sangat berpengaruh di Indonesia selama bertahun-tahun.[6] Gagasan yang pertama kali ketika NU dibentuk bukanlah dari wawasan politik, melainkan dari wawasan sosial keagamaan. Meskipun demikian wawasan tersebut tidak lantas menjadikan NU mengabaikan soal-soal politik. Sekitar awal tahun tiga puluhan NU terlibat dalam perumusan tata cara pelaksanaan hukum perkawinan dengan pemerintah Hindia Belanda. Tidak bisa tidak soal ini kemudian melibatkan NU dalam soal politik antara lain soal pengangkatan penghulu. Namun perubahan orientasi ini lebih kelihatan ketika sejumlah eksponen muda NU terlibat dalam polemik mengenai dasar-dasar negara yang sedang diperjuangkan menjelang akhir tahun tiga puluhan.[7] Kemudian disusul dengan pembentukan MIAI (*Majelis Islam A'la Indonesia*) yang kemudian digantikan Masyumi ketika zaman Jepang. Setelah kemerdekaan Indonesia diproklamasikan tahun 1945, sejumlah organisasi Islam kemudian membentuk partai politik Islam Masyumi. Walaupun pada mulanya dapat dipertahankan keutuhan partai tersebut, namun tidak sampai sepuluh ta-

hun setelah pembentukannya dua unsur utama pendukungnya memisahkan diri, SI (Syarikat Islam) tahun 1947 dan NU tahun 1952.

Sebagaimana akan dijelaskan nanti, kemelut dalam tubuh Masyumi akibat keanggotaan yang ganda, tidak dapat diselesaikan dengan baik. Tuntutan NU agar struktur organisasi Masyumi diubah menjadi badan federasi tidak memperoleh tanggapan semestinya.[8] Akibatnya NU menyatakan keluar dari Masyumi dan membentuk partai tersendiri dengan tetap mengharapkan terbentuknya badan federasi atau koalisi partai politik Islam. Meskipun demikian badan federasi yang akhirnya terbentuk tanpa ikut sertanya Masyumi, yaitu Liga Muslimin Indonesia, tidak berkembang sesuai dengan harapan dan akhirnya mati karena badan federasi tersebut tidak memiliki daya pengikat yang kokoh.

Menjelang kemerdekaan terjadi perdebatan yang sengit dalam sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) khususnya mengenai dasar negara dalam rangka menyusun UUD. Setidaknya ada dua kelompok yang saling berlawanan. Satu pihak menghendaki Indonesia menjadi negara Islam atau dasar negara adalah Islam; sementara pihak yang lain berpendirian Indonesia harus menjadi negara kesatuan nasional yang memisahkan soal agama dari negara.[9]

Hasil kompromi yang telah dicapai oleh Panitia Kecil, yang dibentuk dalam sidang BPUPKI yang terdiri atas sembilan orang, yang akhirnya dikenal dengan Piagam Jakarta, tidak berhasil diterima sidang. Perdebatan bahkan makin seru berlangsung. Akhirnya dengan kebesaran hati sejumlah pemimpin nasionalis muslim antara lain Wachid Hasjim, Kasman Singodimedjo dan Bagus Hadikusumo dalam pertemuan dengan Hatta menjelang sidang PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) tanggal 18 Agustus 1945 disepakati untuk menghapuskan anak kalimat dalam Piagam tersebut dari konstitusi. Anak kalimat tersebut tidak lain adalah tujuh kata "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya".

Walaupun ketika itu telah diyakini bahwa asas Ketuhanan

Yang Maha Esa dalam Pancasila yang terdapat dalam Pembukaan UUD 1945 pada hakekatnya mencerminkan asas tauhid dalam Islam, namun masalah dasar mengenai kedudukan negara menurut pandangan Islam dan sebaliknya bagaimana kedudukan agama dalam negara, belumlah dianggap final. Konferensi alim ulama yang diselenggarakan Kementerian Agama antara tahun 1952–1954 memutuskan bahwa kekuasaan kenegaraan Republik Indonesia merupakan kekuasaan yang *żū syaukah* (defakto) dengan sebutan *waliyyul-amr aḍ-ḍḍarūrrī bisy-syaukah* (pemegang kekuasaan temporer yang defakto memegang kuasa).[10] Keputusan tersebut didasarkan pada pertimbangan tidak mungkin membangun kekuasaan politik tersendiri untuk menjalankan hukum Islam di dalam negara Republik Indonesia, maka kekuasaan yang *żū syaukah* tersebut diterima dalam keadaan tidak ada pilihan lain (*ḍarūrī*).

Jauh sebelum itu, dalam muktamar NU tahun 1936 di Banjarmasin, telah ditetapkan bahwa daerah Jawa *(arḍu Jawa)* dalam arti Nusantara adalah *dār al-Islām*, padahal ketika itu daerah tersebut dikuasasi oleh pemerintah Hindia Belanda.[11] Muktamar NU mendasarkan pertimbangan keputusannya bahwa masyarakat Islam di kawasan Nusantara dapat menjalankan agamanya dan melaksanakan hukum Islam tanpa terusik meskipun secara formal kekuasaan politik berada di tangan Hindia Belanda.[12] Sebelum penjajahan Belanda daerah tersebut dikuasai kerajaan Islam dan bagian terbesar penduduknya beragama Islam. Kalau kemudian daerah tersebut dikuasai Belanda dan secara politik ummat Islam tidak mampu mengusirnya, tidak menghalangi status kawasan tersebut sebagai *dār al-Islām*.[13]

Tiga peristiwa tersebut memberi gambaran mengenai sikap NU tentang pemerintah dan negara RI. Sejak muktamar Banjarmasin 1936 sampai penerimaan asas tunggal Pancasila 1984 NU memperlihatkan garis pemikirannya secara linear. Sejak tahun 1936 NU telah menegaskan bahwa wilayah nusantara adalah *dār al-Islām* (negeri muslim). Ini berarti merupakan tanggung jawab ummat Islam untuk mempertahankan negerinya, khususnya ditujukan terhadap

pemerintah kolonial penjajah. Namun dalam mengapresiasikan sikap itu NU selalu berpijak dari tradisi pemikiran fikihnya, sejauh mungkin menghindari anarki dan pertumpahan darah. Melaksanakan perintah agama tidak selalu harus mengakibatkan timbulnya anarki dan pertumpahan darah. Untuk mencapai tujuan membentuk negeri muslim yang sesungguhnya ditempuh melalui proses dan tahap tertentu, menghindari sikap mutlak-mutlakan.

Ketika proklamasi 17 Agustus 1945 diumumkan, NU turut pula memainkan peranan memecahkan problem yang paling krusial dalam sejarah bangsa. Akhirnya Pancasila sebagai dasar negara dan UUD 1945 disepakati. Ketika saatnya kesepakatan itu menghadapi ujian berat dari ancaman agresi Belanda yang hendak kembali merebut wilayah Indonesia, NU mengeluarkan resolusi jihad Oktober 1945 yang dilanjutkan dengan keputusan muktamar 1946.[14] Resolusi itu memberi gambaran yang jelas konsistensi sikap NU sebelumnya dalam muktamar Banjarmasin dan kesepakatan proklamasi. Setelah itu tahap selanjutnya ialah sikap NU tentang penerimaan terhadap kekuasaan kenegaraan dan pemerintahan RI melalui keputusan konferensi alim ulama tahun 1954. Kekuasaan kenegaraan dan pemerintahan RI dinilai sebagai *waliyy al-amr al-darūrī bi al-syaukah* (kekuasaan kenegaraan yang defakto memiliki kekuatan).[15] Dengan sikap itu NU menilai bahwa lembaga-lembaga kenegaraan RI berwenang melaksanakan hukum Islam, meskipun ketika itu hanya dalam kaitan dengan masalah perkawinan.[16] Jika sikap-sikap NU yang terdahulu berorientasi pada wadah atau wilayah kepulauan nusantara, maka sikap yang terakhir ini langsung menyentuh pada isi, kekuasaan pemerintahan dan kenegaraan. Setelah itu maka ideologi nasional Pancasila diterima sebagai asas kolektif kehidupan kenegaraan dan kebangsaan.

Sikap-sikap NU tersebut bukan hanya kebetulan belaka, sebab tahap-tahap pemikiran NU sebenarnya memiliki pijakan tradisi pemikiran fikih yang kuat. Sebagai organisasi Islam motivasi yang mempengaruhi setiap langkah NU ialah untuk mengamalkan dan melaksanakan ajaran Islam.

Namun dalam mengantisipasi berbagai gejala sosial NU tidak bersikap mutlak-mutlakan. Kewajiban untuk mengamalkan ajaran Islam itu dipenuhi sebatas kemampuan dengan memperhatikan berbagai faktor lain.[17] Jika kemampuan hanya menghasilkan sebagian saja, maka yang sebagian itu tidak ditinggalkan.[18] Dasar kedua ialah orientasinya dalam melaksanakan kewajiban diukur seberapa jauh dampak positif dan negatifnya. Jika ternyata mengakibatkan dampak negatif yang besar, langkah pertama yang dilakukan menghindari dampak negatif itu. Kewajiban tidak bisa dipaksakan jika ternyata dengan itu berakibat munculnya dampak negatif yang menimbulkan kerugian bagi diri atau orang lain.[19] Jika ternyata dalam hal itu harus menghadapi pilihan, langkah yang diutamakan ialah memilih yang paling kecil resiko negatifnya. Memilih yang *akhaff al-ḍararain*.[20]

Sudah tentu dengan tradisi pemikiran itu tidak berarti NU selalu bersikap pesismistis, menyerah sebelum bertanding. Dalam berbagai kesempatan NU juga pernah menampilkan sikap ofensif untuk melakukan *jalb al-maṣālih.* (melaksanakan kewajiban), tidak dalam kaitannya dengan aspek *ḍarūrah* (temporer) yang mungkin akan menimbulkan *mafsadah* (kerusakan). Peristiwa-peristiwa dalam sidang BPUPKI, Majelis Konstituante, maupun ketika NU memelopori *walk out* dalam sidang MPR tentang P4, memperlihatkan sikap NU itu.[21] Namun ketika hal itu dilihat tidak membawa hasil bahkan ternyata akan menimbulkan bahaya, NU segera merevisinya kembali dan menerima kesepakatan, meskipun mulanya ditolak. Mengapa? Oleh karena motivasi utama yang mendasari langkah NU ialah adanya tertib sosial dan politik, sebab dengan tertib itulah kemungkinan bisa dikembangkan tertib agama. Tertib sosial politik menjadi prasyarat bagi terwujudnya tertib agama (*niẓām al-dunyā syarṭ li niẓām al-dīnī*).[22]

Sebagai syarat untuk memperoleh tujuan tertib agama, maka tertib sosial itu pun wajib. Kaidah yang digunakan NU untuk memecahkan masalah itu ialah 'Kewajiban yang tidak dapat dijalankan dengan sempurna kecuali dengan

syarat tertentu maka syarat itu pun wajib'.[23] Dengan logika kaidah-kaidah tersebut di atas NU mencoba memecahkan berbagai persoalan sosial, politik, maupun keagamaan yang dihadapi ummat Islam dan bangsa Indonesia umumnya. Dengan kerangka pemikiran menurut tradisi fikih itu pula NU menerima asas tunggal Pancasila. Agama dan Pancasila dicoba untuk didudukkan pada posisinya masing-masing secara proporsional. Hakekatnya orang berasas Pancasila karena kepercayaannya kepada Tuhan Yang Maha Esa, sedang orang berakidah Islam adalah sebagai tindakan nyata mengkongkretkan Pancasila dalam salah satu bidang kehidupan bangsa, yaitu kehidupan beragama.[24] Hubungan antara agama dengan Pancasila adalah hubungan yang saling mengisi.

Sudah tentu masalahnya tidak berhenti sampai di situ saja. Hubungan agama dengan negara sepanjang sejarah Islam merupakan masalah yang paling krusial. Tidak terkecuali di Indonesia. Sejak proklamasi 1945 pergumulan seringkali terjadi dalam kerangka itu. Dalam kaitan dengan upaya mendudukkan syari'ah Islam dalam konteks kenegaraan di Indonesia, NU menafsirkan pengertian yang elastis, bukan saja pendekatan untuk memecahkan masalah, tetapi mengenai substansi syari'ah itu sendiri. Pada satu sisi pengertian itu menyusut dalam arti yang lebih sempit sebagai aturan formal yang dituangkan dalam perangkat kenegaraan sebagai undang-undang dan peraturan-peraturannya. Sementara pada sisi lain syari'ah sebagai hukum agama dalam arti sebagai etika sosial.[25]

Dengan pendekatan ini diharapkan akan dapat ditemukan alternatif pemecahan dari kemelut politik dan ideologi yang berlarut-larut dalam sejarah kenegaraan di Indonesia. Sudah tentu pemecahan itu bukanlah yang paling ideal dalam skala normatif, sebab sejauh mengenai upaya penerapan syari'ah ke dalam kehidupan praktis, dalam kehidupan sosial sampai ke tingkatan hirarki yang luas seperti negara, diperlukan pemahaman kreatif mengingat kompleksnya masalah yang dihadapi dan pada sisi lain

tetap dapat dipertahankan wawasan Islam yang rentangannya sangat luas.

Studi tentang NU tidak bisa dilepaskan dari tradisi pemikiran fikih baik kerangka teoritis *(uṣūl al-fiqh)* maupun kaidah-kaidah fikih *(al-qawā 'id al-fiqhiyyah)*. Dengan tradisi pemikiran ini NU mencoba memberi jawaban terhadap tantangan perubahan yang dihadapi untuk melembagakan nilai-nilai baru serta tingkah laku dan peran sosio-politiknya. Oleh karena itu analisis yang disajikan mencoba mengungkapkan dinamika dan perubahan yang terjadi di dalam NU dan bagaimana refleksinya dengan tradisi pemikiran fikih itu. Analisis dengan kerangka pemikiran tersebut diharapkan dapat memahami rekonstruksi pola perubahan dan dinamika NU menghadapi tantangan problematik sosio-kultural dan politik. Untuk kepentingan tersebut di bawah ini disajikan beberapa kaidah fikih yang dipakai NU untuk mengantisipasi gejala-gejala perubahan tersebut.

Pertama kali yang perlu dikemukakan ialah pengertian tiga hal yaitu *uṣūl al-fiqh*, fikih, dan *qawā'id al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fikih). *Uṣūl al-fiqh* sebenarnya merupakan metode untuk mengukur derajat kebenaran *istinbāt* (penemuan atau penciptaan) hukum agar tidak salah; dan bagaimana prosedur menemukan atau merumuskan hukum ditil *(furū')* dalam fikih.[26] Dengan metode ini kemudian dapat disusun hukum fikih yang beraneka ragam. Hukum yang beraneka ragam itu kemudian dapat disusun kembali dengan memperhatikan kesamaan-kesamaan berbagai faktor yang dapat dipertemukan menjadi kaidah-kaidah fikih yang berlaku umum.

Uṣūl al-fiqh terbentuk dari hasil kajian menurut pengertian dan logika kebahasaan yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah serta dari kajian *maqāṣid syarī-'ah* (tujuan syari'ah).[27] *Uṣūl al-fiqh* mengandung dua unsur pokok yaitu dari segi pengertian dan logika kebahasaan serta dari segi *maqāṣid syarī'ah*. Dua unsur pokok tersebut merupakan aspek penting untuk mengukur atau menilai hasil *ijtihād* dan sekaligus sebagai metode untuk melakukan *ijtihād*.

Kaidah fikih dihasilkan dari analisis induktif *(istiqrā')* de-

ngan memperhatikan faktor-faktor kesamaan *(asybāh)* berbagai macam hukum fikih lalu disimpulkan menjadi kaidah umum.[28] Sedang fikih ialah pengetahuan praksis *('amaliyyah)* hukum syari'ah yang dihasilkan dari dalil-dalil *tafṣīli.* yaitu yang berkaitan dengan masalah tertentu dan menunjukkan hukum tertentu pula.[29]

Dengan pengertian di atas dapat dibedakan obyek masing-masing. Obyek *uṣūl al-fiqh* ialah dalil umum *(ijmāl)* dan hukum universal *(kullī)* serta prosedur penemuan hukum universal dari dalil umum.[30] Obyek fikih ialah tindakan orang dewasa *(mukallaf)* dilihat dari segi wajib, *sunnah,* haram, makruh, dan mubah.[31] Sedang obyek *qawā'id al-fiqh* ialah masalah dan hukum fikih yang memiliki kesamaan yang dapat diikat menjadi kesatuan berupa kaidah umum.[32]

Ada lima kaidah pokok yang lazim disebut *al-qawā'id al-khams al-kubrā (lima kaidah induk):*[33]

1. الأمور بمقاصدها *(al-umūr bi maqāṣidiha),* artinya setiap perbuatan tergantung kepada niatnya (tujuan).

2. اليقين لا يزول بالشك *(al-yaqīn lā yazūlu bi al-syakk),* artinya keyakinan tidak hilang karena keraguan.

3. الضرر يزال لا ضرر ولا ضرار *(al-ḍarar yuzāl* atau *lāḍarara wa lā ḍirār,* artinya "bahaya dihilangkan" atau "tidak ada bahaya dan tidak ada yang membahayakan".

4. المشقة تجلب التيسير *(al-masyaqqah tajlib al-taisīr),* artinya kesulitan dapat memberikan kemudahan.

5. العادة محكّمة *(al-'ādah muḍakkamah),* artinya sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan diakui.

Kaidah-kaidah pokok tersebut memiliki cabang atau pecahan. Antara lain dari kaidah *lāḍarara wa lā ḍirār* dapat dirumuskan beberapa kaidah lain seperti:[34]

1. درء المفاسد أولى من جلب المصالح *(dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣālih.),* artinya menghindari bahaya diutamakan daripada melaksanakan kebaikan.

2. إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما *(izā ta'ā raḍa mafsadātani rā'iya a'ẓamuha ḍa raran bi irtikābi akhaf-fihimā)*, artinya jika terjadi pertentangan beberapa bahaya dipertimbangkan bahaya yang paling besar akibatnya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya.

Kaidah-kaiddah lain yang menjadi bagian dari lima kaidah induk tersebut ialah:[35]

1. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب *(mā lā yatim mal-wa'jib illā bihi fa huwa al-wa'jib)*, artinya kewajiban yang tidak lengkap kecuali dengan syarat tertentu maka syarat itu pun wajib.
2. الميسور لا يسقط بالمعسور *(al-maisūr lā yasquṭu bi al-ma'sūr)*, artinya kemudahan tidak gugur karena kesulitan.

Kaidah-kaidah tersebut merupakan generalisasi masalah, baik yang bersumber dari dasar-dasar hukum syari'ah maupun dari kesamaan-kesamaan hukum fikih yang beraneka ragam. Dengan memahami prinsip-prinsip pokok berupa kaidah fikih tersebut akan memudahkan memahami hukum fikih yang beraneka ragam dan kompleks sehingga akan mempermudah pula mengambil keputusan hukum terhadap problematik yang muncul. Dinamika dan perubahan yang terjadi di dalam NU sebagian dapat diamati melalui prinsip-prinsip dalam kaidah fikih tersebut.

Buku ini disusun dalam beberapa bab dan anak bab sebagai berikut. Bab I menguraikan latar belakang pemikiran mengapa buku ini ditulis. Bab II menguraikan tentang perkembangan pemikiran politik dalam sejarah Islam, khususnya pemikiran politik abad pertengahan yang hidup di kalangan ahli fikih. Hal ini dianggap penting karena berkaitan dengan tradisi yang berkembang di kalangan NU. Studi politik muncul dalam proses sejarah bersamaan dengan perkembangan Islam itu sendiri. Secara lebih sistematis mendapat perhatian sesudah abad kedua Hijriah. Namun peristiwa sejarahnya sendiri terjadi sejak awal karena perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam dan stabilitas

politik yang berhasil dikembangkan. Polemik yang sampai kini berkembang ialah apakah kekuasaan politik Nabi Muhammad sebagai bagian dari risalah Nabi ataukah merupakan kebutuhan historis yang terlepas dari risalah itu. Konsep-konsep yang dimunculkan mengenai soal ini cukup kontroversial. Namun peristiwa sejarah politik Islam sendiri cukup relevan mengundang kontroversi itu. Bab ini mencoba menelusuri secara ringkas fenomena ini dan mencoba menganalisis refleksinya dalam konteks ajaran.

Bab III menguraikan tentang sejarah pertumbuhan dan perkembangan NU. Opini umum para pengamat, termasuk sebagian di lingkungan NU sendiri, menganggap kelahiran NU sebagai reaksi belaka dari aliran baru yang muncul sebelumnya. Namun fakta historis membuktikan kesimpulan yang berbeda. Kalau kemudian konflik keagamaan dengan aliran baru itu dianggap sebagai bukti karena NU lahir di sekitar peristiwa yang terjadi itu, masih tidak bisa menutup fakta lain adanya pergulatan panjang yang terjadi sebelumnya, sejak awal tahun belasan, ketika sejumlah ulama muda pesantren mengembangkan kegiatan sosial kemasyarakatan dengan obsesi mengenai hari depan ummat Islam Indonesia. Mereka inilah yang kemudian membidani kelahiran NU. Hal ini juga terbukti dari visi keagamaan NU yang sampai sekarang tetap berkembang. Untuk dapat memahami ini diuraikan pula konsep-konsep ahlussunnah waljamaah tentang *kalām*, tasawwuf, dan fikih. Sisi lain dari watak keagamaan ini ialah kesediaannya untuk berdialog dan bersikap toleran dengan tradisi dan budaya yang berkembang di tengah masyarakat. Dari proses akulturasi ini kemudian melahirkan fenomena yang saling melengkapi dan memperkuat satu sama lain. Ini menyebabkan watak NU bukan hanya sebuah organisasi formal, melainkan sebagai gerakan kultural yang berakar di tengah masyarakat.

Bab IV menguraikan tentang peristiwa-peristiwa sejarah politik yang dilalui NU dan bagaimana NU memecahkan problematik yang terjadi, khususnya dalam soal pembentukan kabinet. Konflik dengan Masyumi, selama NU tergabung di dalamnya maupun sesudah NU keluar, lebih

berwarna ketegangan kultural selain karena pendekatan pemecahan masalah yang berbeda. Visi keagamaan ini juga terlihat ketika NU menghadapi pemilihan umum dengan sikap yang lebih toleran, akomodatif dan rekonsiliatif. Dengan sikap-sikap politik NU itu tidak lantas berhasil diperankan dengan baik. Kelemahan-kelemahan manajerial dan organisasi seringkali menghambat langkah politik NU sehingga mengesankan NU terbawa arus terus menerus tanpa mampu mengubahnya menjadi terobosan yang menguntungkan.

Pada bab V selanjutnya diuraikan refleksi diri yang dilakukan NU terhadap eksistensi politiknya. NU mengoreksi langkah yang selama ini dijalani untuk kembali menjadi jam'iyah sebagai organisasi nonpolitik tahun 1983. Proses menuju ke arah ini bukannya tanpa pergulatan internal yang menegangkan, karena begitu kentalnya kehidupan politik sebelumnya. Di samping itu ketegangan juga terjadi antar berbagai unsur, termasuk NU, yang berfusi ke dalam PPP.

Masalah yang cukup penting lain ialah mengenai pandangan NU dan tentu saja masyarakat Islam umumnya tentang kedudukan negara Indonesia menurut pandangan Islam dan sebaliknya tentang agama dalam negara itu. Persoalannya ialah sejauh mana negara ini memenuhi kualifikasi sebagai negara yang sah dengan akibat tanggung jawab ummat Islam untuk tunduk kepada hukum dan ketentuan lain yang ditetapkan; dan sebaliknya bagaimana seharusnya negara menerima agama (Islam) tanpa terjebak sebagai negara agama atau negara sekuler. Kemudian ditambah tentang proses penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas oleh NU. Masalah-masalah ini diuraikan pada bab VI yang diakhiri bab VII sebagai kesimpulan dan penutup.

Catatan

[1]G.J.W. Drewes, "Indonesia: Mistisisme dan Aktivisme", dalam von Grunebaum (ed.), *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983), h. 327.

[2]Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*, (Jakarta: Tintamas, 1974), h. 3-8.

[3]*Ibid.*

[4]Dalam berbagai naskah dan penerbitan lain maupun surat resmi organisasi tertulis *Nahdlatul Ulama*. Namun sesuai dengan pedoman transliterasi penulisan Arab Latin keputusan Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan nomer 158 tahun 1987 dan nomer 0534 b/U/1987, seharusnya tertulis *Nahḍatul Ulama* dengan ejaan *ḍ* (d titik bawah) untuk menulis huruf ض , bukan *dl*. Selanjutnya naskah ini menggunakan transliterasi tersebut.

[5]Abdurraman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", *Prisma*, nomer 4, edisi April, 1984, h. 31-38. Selanjutnya dikutip *Nahdlatul Ulama*.

[6]B. Anderson, *Religion and Politics in Indonesia Since Independence*, dikutip dari Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesatren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1984), h. 4.

[7]Abdurrahman Wahid, *Nahdlatul Ulama*, h. 31-38.

[8]Mengenai ketegangan NU-Masyumi selanjutnya lihat bab IV, khususnya sub bab tentang "Kemelut dan Gagasan Federasi.

[9]*Himpunan Risalah Sidang BPUPKI dan PPKI*, (Jakarta: Sekertariat Kabinet RI, tt), h. 32-33.

[10]*Laporan Tahunan 1954*, (Jakarta: Bagian Penerbitan Departemen Agama, 1955), h. 804-810. Konferensi itu diselenggarakan selama tiga kali. Pertama tahun 1952, kedua 1953, dan ketiga 1954. Keputusan konferensi itu intinya sama, tetapi yang menjadi perhatian luas ialah konferensi tahun 1954, karena dipersoalkan di Parlemen.

[11]Istilah *arḍ Jawa* menurut referensi fikih ialah daerah Asia Tenggara, tetapi yang dimaksud dalam keputusan NU itu Nusantara.

[12]Keputusan Muktamar NU 1936 di Banjarmasin, *Aḥkām al-Fuqahā'*, jilid 3, (Semarang: Menara Kudus, 1980), h. 8.

[13]*Aḥkām al- Fuqaha*, h. 8.

[14]Resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 diputuskan dalam rapat besar konsul-konsul NU se-Jawa dan Madura. Resolusi itu mendesak kepada pemerintah RI agar mengambil tindakan nyata melawan Belanda. Resolusi juga menyerukan *jihad fi sabilillah* untuk melawan Belanda. *Kedaulatan Rakjat*, 24 Oktober 1945. Resolusi itu kemudian dikokohkan dalam muktamar NU ke 16 di Purwokerto, 26-29 Maret 1946.

[15]Konferensi itu memutuskan bahwa alat kekuasaan negara sesuai dengan UUDS 1950 pasal 44 yaitu presiden dan wakil, kabinet, DPR, mahkamah agung, dan DPK. Kementerian Agama, *Laporan Tahunan 1954*, (Jakarta: Bagian Penerbitanp, 1955), h. 804-810.

[16]Keputusan itu mulanya dalam kaitan dengan keputusan Menteri Agama mengenai pengangkatan (*tauliah*) wali hakim bagi perkawinan wanita yang tidak mempunyai wali (nasab) sendiri. Namun dalam perkembangannya keputusan tersebut menyangkut inti pokok mengenai kedudukan kekuasaan kenegaraan dan pemerintahan menurut pandangan Islam. Lihat, *Ibid.* Muktamar NU 1954 selanjutnya menyetujui keputusan konferensi alim ulama tersebut. *Ahkam al-Fuqaha'* III, (Semarang: Menara Kudus, 1980), h. 8.

[17]Dalam hadis Nabi Muhammad disebutkan 'Jika aku melarangmu tentang sesuatu tinggalkanlah; tetapi jika aku memerintahkan sesuatu kerjakan sebatas kemampuanmu'. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asyqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid 28, (al-Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, 1989), h. 16-18. Rujukan dalil-dalil selanjutnya lihat hal. 21-23 serta bab VI khusnya hal. 365-387.

[18]Kaidah itu ialah 'Kewajiban yang tidak dapat dilakukan sempurna (seluruhnya), tidak ditinggalkan semuanya'.

[19]Kaidah itu ialah 'Menghindarkan kerusakan (bahaya) didahulukan daripada melaksanakan kewajiban'.

[20]Kaidah itu ialah 'Jika terjadi benturan dua bahaya kerusakan dipertimbangkan yang paling besar kemungkinan bahayanya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya'.

[21]Dalam sidang BPUPKI NU tidak diwakili sebagai organisasi, tetapi orang-orang NU bersama pemimpin Islam lainnya menun-

tut Islam sebagai dasar negara. Kompromi yang dicapai melahirkan Piagam Jakarta, akhirnya gagal. Ketika sidang Konstituante NU dan partai Islam lainnya juga menghendaki demikian, namun akhirnya gagal.

[22]Al-Ghazālī, *Al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 147-154.

[23] ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

[24]Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar", dalam E. M. Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1989), h. 9-18.

[25]Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar", dalam E. M. Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta : Sinar Harapan, 1989), h. 9-18. Etika sosial mengandung arti akhlak, baik dalam hubungan antarmanusia maupun manusia dengan Tuhan. Ada beberapa hal dalam aspek-aspek tersebut yang tidak bisa dituangkan dalam perangkat perundang-undangan maupun peraturan kenegaraan seperti aturan mengenai doa, syarat/rukun salat dan ibadah lainnya, zikir atau aturan mengenai salam dan sebagainya. Apalagi bila hal-hal tersebut dikaitkan dengan perbedaan mazhab yang dianut atau ijtihad masing-masing. Dalam hal penetapan awal Ramadan maupun Syawwal keputusan pemerintah tidak wajib diikuti kalau ternyata ada yang membuktikan lain dengan keputusan itu, seperti *hilāl* Ramadan atau Syawwal dengan *ru'yah* yang berbeda dengan dasar keputusan pemerintah.

[26]Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al- 'Arabī, 1985), h. 10. Selanjutnya dikutip *Uṣūl al-Fiqh.*

[27]Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣul al-Syarī'ah*, jilid I, (Beirut: Dār al-Ma'arif, t.t.), h. 12.

[28]*Uṣūl al-Fiqh*, h. 10-11.

[29]Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad al-Burnū, *al-Wajīz fī Iḍāḥi Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyyah*, (Beirut: al-Risalah, 1983), h. 22.

[30]*Al-Wajīz*, h.22.

[31]*Ibid.*

[32]*Ibid.*

[33]*Ibid.* Ibn Nujaim menambahkan satu kaidah "Tidak ada pahala kecuali dengan niat" لا ثواب الا بالنية ; *Al-Asybāh waal-Naẓā'ir*, Damsyq: Dār al-Fikr, 1983), h. 14-21. Sementara Jalāl al-Din al-Sayuṭi menambahkan satu kaidah yang lain yaitu kaidah: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة (kebu-tuhan menempati kedudukan darurat, baik khusus maupun

umum); *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir fī al-Fu-rū'* (Semarang: UToha-putera, t.t), h. 83-89.

[34]*Al-Wajīz*, h. 83-89.

[35]*Ibid.* Kalangan NU juga menggunakan kaidah lain yaitu *mā lā yudraku kulluhu lā yutraku kulluh,* artinya kewajiban yang tidak dapat dijalankan selengkapnya maka elemen yang dapat dijalankan tidak diting galkan. Kaidah ini sama dengan *al-maisūr lā yasquṭu bi al-ma'sūr* (kemudahan tidak gugur karena kesulitan).

BAB II

PERKEMBANGAN PEMIKIRAN POLITIK DALAM ISLAM

Persoalan politik dalam sejarah Islam terjadi setelah Nabi Muhammad wafat dalam suatu pertemuan di teras Banī Sa'īdah. Pertemuan itu pada mulanya diselenggarakan oleh golongan Anṣār tetapi kemudian diikuti pula oleh golongan Muhājirīn. Menurut kebiasaan Arab pra Islam suatu dewan suku akan berkumpul setelah pemimpin mereka meninggal untuk mengangkat pemimpin baru.[1] Ini membuktikan walaupun kebiasaan semacam itu dikecam Nabi Muhammad masih muncul polarisasi struktur kesukuan lama dalam awal sejarah Islam. Nabi Muhammad sendiri pada dasarnya tidak menghendaki kebiasaan itu dipelihara terus.[2] Hal itu bisa dipahami dalam kaitan dengan usahanya untuk mengembangkan kesatuan *ummah* dalam Islam. Jika pengakuan terhadap kelompok-kelompok kesukuan itu masih dapat dilihat secara tersurat dalam Piagam Madinah, tetapi bisa dipastikan bahwa hak hidupnya diarahkan secara sistematis dalam rangka kesatuan Islam.

Perdebatan dalam pertemuan itu berjalan cukup seru sampai memerlukan waktu tiga hari untuk akhirnya menetapkan Abū Bakar sebagai *khalīfah*. Golongan Anṣār mengusulkan pemimpin mereka Sa'd Ibn 'Ubādah untuk diangkat menduduki jabatan itu. Golongan Muhājirīn yang datang kemudian dalam pertemuan berkehendak keras untuk mewarisi tradisi Nabi Muhammad memelihara kesatuan *ummah* tidak terpecah dalam kelompok-kelompok kabilah; dan ini berarti mereka tidak akan bisa mewujudkannya jika seorang dari golongan Anṣār diangkat menjadi *khalīfah*.[3]

Ternyata di belakang hari tidak seorang pun dari golongan lain mencapai kepemimpinan puncak, setidaknya sampai kekuasaan 'Abbāsiah berakhir.

Banyak pertimbangan yang diperdebatkan untuk menentukan siapa yang sepatutnya diangkat menjadi khalifah. Sebagaimana dimaklumi Abū Bakar terpilih. Golongan Anṣār mengklaim kedudukan itu dengan alasan sebagai pelindung Nabi—di tempat mana akhirnya Nabi menetap sampai akhir hayatnya. Golongan Muhājirīn berpendirian, ini tidak mungkin sebab antara dua kabilah Anṣār, Aws dan Khazraj, sulit mengatasi hubungan internal mereka sendiri.[4] Kabilah Quraisy relatif lebih utuh dan paling mungkin menjaga kesatuan *ummah*, karena itu klaim golongan Anṣār selanjutnya untuk mendirikan dua kekuasaan ditolak sidang. Atas nama golongan Anṣār Sa'd Ibn 'Ubādah menegaskan: "Kalian *amīr* sendiri dan kami *amīr* yang lain". Pihak Muhājirīn menegaskan: "Kami *amīr* dan kalian *wazīr*".[5]

Nabi Muhammad sendiri tidak pernah mengakui secara eksplisit kekuasaan yang dimilikinya merupakan kekuasaan politik atau kekuasaan kenegaraan; dan nampaknya Nabi pun tidak terlalu memberi perhatian misi politiknya dalam arti terbatas untuk menciptakan negara berdaulat.[6] Menurut Ibnu Taymiyyah kepemimpinan Nabi Muhammad telah menyatu dengan risalah kenabiannya.[7] Konsekuensi dari pendapat tersebut ialah bahwa kekuasaan politik Nabi tidak dibatasi wilayah suatu negara saja. Nabi Muhammad ditaati ummatnya tidak terbatas pada suatu wilayah teritorial maupun waktu. Akan tetapi dalam kenyataannya ketika Nabi Muhammad wafat tahun 623 M. adalah seorang Nabi dan penguasa politik yang efektif atas sebagian besar semenanjung Arabia, dan dibalik itu Nabi pun ditaati ummat yang tidak terbatas wilayah maupun waktunya. Hanya saja soal yang kedua ini ditegaskan berulang kali dalam berbagai kesempatan, sedang soal yang pertama tidak sedikit pun pernah disinggung.[8]

Sekalipun soal pertama tidak disinggung secara tegas, namun terhadap soal ini para sahabat menanggapinya se-

bagai realitas historis, bahwa kekuasaan politik itu mesti ada dan perlu dilestarikan dengan tujuan untuk mengatur kehidupan bersama serta menjaga dan menegakkan agama. Sedang soal kedua, Nabi Muhammad sebagai rasul Allah, diterima oleh sahabat sebagai rahmat karena diangkat Tuhan.

Sementara itu perkembangan Islam yang pesat menimbulkan berbagai persoalan yang mesti dihadapi. Bermula dari soal politik mengenai siapa yang hendak dipilih menggantikan Nabi kemudian berkembang sampai munculnya *al-fitnah al-kubrā* yang berpuncak dengan kematian dua orang *khalifah,* 'Usmān Ibn 'Affān dan 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Masalah sentral yang berkembang kemudian ialah soal dosa besar, kafir dan mukmin, yang kemudian melahirkan berbagai konsep dan pemikiran dalam bidang politik, hukum dan teologi atau *kalam.* Akan tetapi dalam soal politik, menurut al-Syahrastānī, terjadi perselisihan yang paling besar. "Tidak pernah terjadi pedang terhunus dan darah mengucur dalam sejarah perselisihan keagamaan seperti yang terjadi dalam soal keagamaan yang berkaitan dengan politik perebutan kekuasaan".[9] Seiring dengan itu kajian bidang politik memperoleh perhatian yang cukup besar dalam perdebatan ilmu *kalam,* kajian politik menjadi bagian dari kajian *kalam.* Tidak sedikit buku yang membahas ilmu *kalam* menempatkan kajian politik sebagai bagian penting dari buku itu. Contoh klasik dari fenomena ini ialah karya al-Asy'ari *Maqālāt al-Islāmiyyiān wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* sebagai buku *kalām* yang membahas panjang lebar perselisihan pendapat dalam bidang politik, demikian pula karya al-Gazali *al-Iqtiṣd fi al-I'tiqād*

Dalam sejarah Islam kajian politik pada mulanya dilakukan golongan syi'ah sebagai bagian dari konsep mereka mengenai *imāmah,* bahkan ilmu ini pun kemudian diberi nama itu. Tetapi karena konsep *imāmah* golongan *syī'ah* terkait erat dengan konsep teologi, maka pembahasannya pun termasuk bagian ini. Ke dalam bidang *kalam* inilah perdebatan centang perentang berlangsung antara berbagai golongan mazhab, antara *syī'ah, khawāarij, mu'tazilah* dan

lain-lain.[10] Sementara mereka tenggelam dalam perdebatan yang melelahkan, golongan ahli hadis tersisih dari kancah dan mereka lebih sibuk menekuni studi sumber pokok agama dengan memilah-milah hadis untuk disusun sedemikian rupa sehingga ditemui hadis yang benar dan sahih. Bahkan mereka untuk waktu tertentu lamanya tidak menyenangi dan menghindari pembahasan *kalam*.[11] *Al-Rāzī* menyebutkan dalam karyanya mengenai biografi *al-Syāfi'ī* yang mengatakan "Hati-hatilah Anda dalam kajian *kalām*! Aku melihat para ahli mereka saling mengafirkan satu terhadap yang lain. Aku pun melihat para ahli hadis saling menyalahkan. Namun yang kedua ini lebih ringan daripada saling mengafirkan".[12]

Hasil studi hadis kemudian melahirkan hadis-hadis *imāmah* yang dibukukan dalam koleksi mereka. *Bukhārī* menyusun hadis ini pada bab *kitab al-aḥkām* sementara Muslim dalam *kitab al-imārah*, dan ahli hadis lain dengan berbagai variasi menyusun hadis-hadis temuan mereka dalam bab *al-khilāfah fī Quraisy*, bab *istikhlāf wa tarkih* dan lain-lain. Kajian politik yang dilakukan mazhab sunni muncul belakangan sejalan dengan kemunculan mazhab ini sebagai peneguhan kembali pemikiran yang dianut para sahabat sebelumnya. Dari mereka inilah kemudian lahir pendekatan baru dalam bidang politik melalui pendekatan fikih, pembahasan tentang *imāmah* memperoleh wadah baru sebagai bagian dari kajian fikih. *Al-Syāfi'ī* merupakan pelopor pendekatan ini ketika untuk pertama kalinya sebuah buku fikih yang ditulisnya *al-Mabṣūt*. menguraikan sebuah bab tentang *imāmah* dalam kaitannya dengan upaya pelembagaan hukum Islam.[13] Dari *Al-Syāfi'ī* ini pula masalah *imāmah* memperoleh dasar baru sebagai akibat dari penemuan suatu teori *uṣūl al-fiqh* yang di kembangkan untuk menyusun ilmu fikih berupa *ijmā'*.

Di tengah kemelut perdebatan keagamaan yang kemudian melahirkan berbagai mazhab dan kelompok itu, suatu upaya pembenaran dilakukan dengan memanipulasi hadis. Riwayat hadis disusun sedemikian rupa sehingga suatu pendapat mazhab memperoleh pembenaran dari hadis ter-

sebut. Keadaan ini dirasakan sangat tidak adil. Terobosan yang dilakukan *al-Syāfi'ī* untuk mencari pemecahan ialah bahwa suatu kebenaran agama lebih dekat dilihat dari konvensi yang hidup di tengah masyarakat sahabat daripada hadis-hadis yang berdiri sendiri terlepas dari konteks sosiologis. Realitas yang hidup dan diterima sebagai suatu yang berlaku di tengah masyarakat sahabat lebih dapat diterima sebagai sumber hukum Islam daripada hadis yang ternyata tidak pernah berlaku di zaman sahabat itu. Dari sinilah kemudian *al-Syāfi'ī* merumuskan teori *ijmā'* dan menempatkannya sebagai salah satu sumber pokok hukum Islam.[14] Dan sejak saat itu kajian politik memperoleh dasar baru, tidak semata-mata merujuk kepada pertimbangan hadis yang ternyata disisipi kepalsuan dan fanatisme mazhab, tetapi dipertimbangkan pula dari fakta yang hidup di tengah masyarakat sahabat.

A. IMĀMAH, KHILĀFAH, DAN SULṬĀNAH

Ketiga kata tersebut boleh jadi mempunyai arti yang sama, dan demikianlah agaknya para penulis modern tidak teramat peduli dengan perbedaan yang mungkin ada di antara ketiga kata tersebut.[15] Meskipun demikian ada baiknya melacak perkembangan terbentuknya istilah yang berbeda itu agar lebih memberi kejelasan maknanya.

Imāmah dan *ummah* berasal dari akar kata yang sama *amm* berarti kehendak atau maksud.[16] Selanjutnya dari akar kata ini terbentuk kata *imām* yang artinya orang yang diikuti dan *imāmah* kekuasaan atau kekuatan yang ditaati dan diikuti. Sampai akhir abad dua Hijriyah istilah *imāmah* belum dipergunakan secara resmi dalam literatur maupun dalam percakapan sehari-hari, kecuali dalam arti ibadah seperti imam dalam salat. Istilah ini kemudian muncul pada akhir abad kedua atau permulaan abad ketiga dalam buku fikih karya *al-Syāfi'ī* dan *Abū Yūsuf*. Sejak saat itu istilah ini menjadi sangat populer dan hampir secara eksklusif dalam kaitannya dengan politik untuk menyebut kha-

lifah, sedang untuk menyebut pemimpin suatu lembaga lain, misalnya militer, dipergunakan istilah *amīr*.[17] Penggunaan istilah ini nampaknya juga sebagai reaksi terhadap konsep *imāmah* golongan *syī'ah* yang telah berkembang sebelumnya. Al-Safah (w.136/ 754/) *khalīfah* pertama 'Abbasiyah menyebut dirinya secara tidak resmi dengan sebutan *imām* dan al-Ma'mūn (w.198/813) mempergunakan secara resmi,[18] barangkali tujuannya untuk menyangkal klaim golongan *syī 'ah* atas *imāmah 'Alī* dan keturunannya.

Mazhab *syī'ah* berpendapat bahwa *imāmah* asas terpenting dari agama dan merupakan elemen iman.[19] Menurut mereka *imāmah* adalah berkah (*lut.f*) Allah yang dianugerahkan kepada hambaNya.[20] Manusia mampu berbuat baik dan menghindari yang tidak baik adalah semata karena berkah Allah. Tesis ini kemudian ditarik untuk merumuskan kesimpulan bahwa seorang imam mutlak diperlukan agar kewajiban dan larangan agama dapat dilaksanakan dan agar manusia tidak terjerumus ke dalam dosa dan kejahatan. Menjadi kewajiban Tuhan mengangkat imam untuk melaksanakan hukum dan ketentuanNya, karena tidak mungkin Tuhan menurut titahNya sendiri turun tangan secara langsung. Tidak bisa tidak imam yang demikian ini mesti *maṣ'ūm* (terlindungi dari salah) karena jika tidak tujuan *imāmah* pasti tidak akan tercapai. Menurut *syī'ah* tidak seorang pun memiliki *'iṣmah* (perlindungan dari salah) setelah Nabi Muhammad kecuali 'Alī. Secara berturut-turut diwarisi keturunannya sampai imam ke-12 Muḥammad al-Muntaẓar yang menghilang. Sementara kelompok dari golongan *syī'ah* yang lain tidak membatasi jumlah imam. Menurut mereka imam akan lahir setiap waktu sepanjang masa.[21]

Kata *khilāfah* dari mana kata *khalīfah* juga terbentuk memang terdapat dalam al-Qur'an, tetapi selalu dalam konteks pengertian "pewarisan", "penerimaan pewarisan", atau "penggantian", bukan sebagai institusi politik.[22] Sementara itu ada pula pendapat bahwa kata *khalifah* seperti yang terdapat dalam al-Qur'an (Q, 2:30; 10:14; 6:165; 7:69; 35:39; dan 27:62) menunjukkan arti sebagai "penguasa" atau

"pengatur", dengan demikian dipandang dapat berkaitan dengan institusi politik. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa menurut fitrahnya sendiri manusia dengan sendirinya terdorong untuk membangun kekuasaan ini bagi kepentingan mengatur kehidupan politiknya. Secara historis tidak bisa dibantah bahwa setelah Nabi Muhammad wafat institusi politik yang dilembagakan secara formal disebut dengan istilah ini, walaupun pada mulanya tidak dimaksudkan sebagai nama lembaga politik tertentu, tetapi lebih berarti sebagai penerimaan atau penggantian dari suatu kekuasaan terdahulu.[23] Abū Bakar sendiri menyebut dirinya *Khalīfah Rasūlillāh* yang berarti sebagai pengganti Rasul untuk melaksanakan sebagian dari tugas-tugasnya, karena tidak mungkin memikul tugas sebagai pembawa risalah (Rasul). Akan tetapi juga berarti sebagai "pengatur" atau "penguasa" untuk memimpin masyarakat, sejalan dengan makna kata tersebut di atas.

Sebutan ini kemudian hari menjadi konvensi yang mapan dan berkembang lebih jauh pada dinasti-dinasti yang pengaruh Arabnya (atau tepatnya pengaruh Quraisynya) tetap kuat seperti 'Abbāsiyah, Umayyah maupun Fāṭimiyyah. Kelembagaan politik dinasti-dinasti ini secara formal disebut *khilāfah* dan pelakunya disebut *khalīfah*. Adapun ras lain seperti India, Persia, Turki atau Mongol menggunakan istilah *amīr* atau *sultān*. Keengganan para penguasa politik non-Arab menggunakan sebutan *khalīfah* karena alasan formal yang secara umum diyakini untuk kedudukan itu merupakan monopoli ras Quraisy yang pada mulanya bersifat tunggal dan sentral. Sejak abad IX Masehi struktur *khilāfah* tidak lagi tunggal karena munculnya dua *khilāfah* lain, *khalīfah* di Mesir dan Spanyol.

Kata *sulṭān* dan *sulṭah* berasal dari akar kata yang sama dengan *sallaṭa* berarti memberi kekuasaan, *sulṭān* orang yang berkuasa atau mampu, *sulṭah* berarti kekuasaan (dalam arti umum), *sulṭānah* lembaga kekuasaan politik (yang dipimpin *sulṭān*).[24] Kata ini muncul pertama kali sekitar abad ke tiga Hijriyah sebagai gelar *khalīfah* yang perkasa.[25] Gelar ini pun dipakai sebagian *khalīfah* 'Abbāsiah antara

lain al-Qādir (w.381/991) menyebut dirinya *Sult.ānullah.*[26] Setelah sejumlah amir dalam *khilāfah* 'Abbāsiah juga menggunakan gelar ini, maka lambat laun gelar itu melembaga sebagai suatu kekuasaan otonom di bawah khalifah. Ketika zaman keluarga Barmak sekitar abad 9–10 memasuki gelanggang kekuasaan yang disusul kemudian oleh munculnya Banu Buaih di tengah *khilāfah* 'Abbāsiah dan kekuasaan defakto di tangan mereka, maka institusi *sulṭānah* sudah menjadi resmi diakui. Bahkan Tughril Bek dari Banu Saljuk resmi menggunakan gelar *Sulṭān al-Mu'aẓẓam* (Sultan Agung).[27]

Secara efektif memang akhirnya *sulṭān* memegang kendali kekuasaan politik, namun karena mereka tidak memiliki legitimasi kekuasaan secara sah menurut pandangan hukum agama yang diyakini, betapapun mereka masih bergantung secara simbolik kepada *khalīfah.* Di tangan lembaga inilah otoritas keagamaan diakui sebagai pemegang kendali resmi kekuasaan untuk menjalankan (*tanfīz*) syari'at Islam. *Khalīfah* merupakan simbol kekuasaan keagamaan yang sah, sementara *sulṭān* hanya pelaksana setelah mendapat pengesahan khalīfah. [28]

B. KONSEP POLITIK BERSENDI AGAMA

Suatu hal yang patut dicatat ialah bahwa setelah Nabi Muhammad mendirikan tatanan sosio-politik Islam di Madinah, lebih tiga abad kemudian para pemikir hukum baru mulai berspekulasi menyusun teori politik mereka secara lebih sistematis. Selama periode sebelumnya belum ditemukan suatu pemikiran politik yang jelas.[29] Beberapa orang terkemuka yang penting dikemukakan dari golongan sunni ialah 'Alī Ibn Ḥasan al-Māwardī (991–1031) dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 1111). Selain dari dua orang ini juga nama lain yaitu Abū Bakr Mu-h.ammad al-Baqillānī (w. 1013) dan Taqiyyudīn Ibn Taymiyyah (w.1328). Namun dari dua nama yang pertama itulah beberapa pandangan politik Islam di Indonesia, khususnya NU, mendasarkan rujukan mereka.

Al-Māwardī pengikut mazhab syāfi'ī memulai karir sebagai guru dan hakim di berbagai tempat dan akhirnya menempati posisi puncak sebagai *qāḍi al-quḍāt*. Karyanya *al-Ahkām al-Sulṭāniyah* yang terkenal itu dipandang sebagai pembelaan kepada *khilāfah* 'Abbāsiyah dari ancaman amir-amir Buwaihi yang secara efektif memegang kontrol kekuasaan dan administrasi politik *khilāfah* itu.[30] Risalah itu dianggap orang sebagai dasar teori untuk menghambat pengaruh kekuasaan politik para *amīr* Buwaihi terhadap khalifah yang makin merosot kekuatan politiknya. Walaupun akhirnya kekuasaan efektif benar-benar berada di tangan para *amīr* Buwaihi, namun mereka masih tetap mengakui supremasi simbolik *khalīfah* 'Abbāsiyah. Mereka masih tetap bersedia menyebut secara resmi dalam upacara khutbah Jum'at nama *khalīfah* sebagai pemegang supremasi kekuasaan yang sah. Hal ini, menurut Rosenthal, adalah bukti bahwa konsep kenegaraan yang diyakini dibangun dari asas kesatuan politik dan keagamaan di bawah otoritas hukum Islam atau syari'ah.[31] Kekuasaan *imāmah* atas ummat yang dipegang *khalīfah* dianggap telah memiliki legalitas kekuasaan yang sah berdasar *ijmā'* yang wajib ditaati.

Menurut al-Māwardī *imāmah* dibangun sebagai pengganti kenabian untuk melindungi agama dan mengatur dunia.[32] Dikemukakan bahwa membangun lembaga *imāmah* adalah suatu kewajiban, bila ternyata telah berdiri lembaga ini dan memenuhi persyaratan yang berlaku, artinya personel yang memegang kekuasaan dipandang telah cakap dan mampu melaksanakan tugasnya, maka kewajiban dipandang telah mencukupi. Tetapi bila tidak seorang pun memegang kekuasaan lembaga itu, maka ada dua kemungkinan untuk menyusunnya. *Ahlul-ikhtiyār* berkewajiban memilih seorang imam dan *ahlul-imāmah* yang akan dipilih menjadi imam.[33]

Tentang dasar kewajiban membangun lembaga *imāmah* ada tiga pendapat. Pertama, *imāmah* wajib karena pertimbangan akal (*'aql*), kedua, karena pertimbangan agama, dan yang terakhir ini berbeda pendapat, satu pihak mendasarkan pertimbangan kepada teks, yang lain kepada *ijmā'*.

Menurut pendapat pertama sudah menjadi fitrah manusia dalam sejarah kehidupannya membangun kekuasaan politik untuk mengatur kehidupan mereka. Termasuk dalam kelompok ini adalah Ibn Taymiyyah. Dia berpendapat bahwa kekuasaan politik Nabi Muhammad bukanlah *imāmah* atau *khilāfah* dalam arti institusi politik, negara atau kerajaan, sekalipun mungkin persyaratan untuk itu ada. Kekuasaan Nabi hanyalah semata-mata kekuasaan *nubuwwah* atau *khilāfah nubuwwah*. Nabi Muhammad ditaati hanya semata-mata karena kenabiannya dan karena kedudukannya sebagai rasul Allah, bukan karena kedudukannya sebagai penguasa politik atau raja. Menurut Ibn Taymiyyah, *khilāfah* sebagai institusi politik lahir karena alasan-alasan praktis untuk memenuhi kebutuhan menyelenggarakan kehidupan bersama setelah Nabi Muhammad wafat. "Mestilah ada seorang pemimpin walaupun hanya terdapat tiga orang yang mendiami bumi ini", ditegaskannya mengutip salah satu hadis Nabi.[34]

Pendapat kedua mendasarkan pertimbangan karena perintah agama secara tekstual berasal dari sumber pokok agama yang ditegaskan dalam al-Qur'an untuk taat kepada *ulul-amr*, yaitu orang yang berkuasa memimpin. Pendapat ketiga mendasarkan pertimbangan kepada dasar *ijmā'*. Menghadapi tiga kubu pendapat ini al-Māwardī menegaskan posisinya, yaitu bahwa lembaga *imāmah* berasal dari perintah agama lewat *ijmā'* seperti yang terjadi ketika mula pertama pembentukan lembaga itu pada zaman sahabat. Menurut al-Māwardī lembaga *imāmah* hanyalah mungkin terwujud bila konsep taat melekat pada lembaga itu. Dasar pertimbangan yang dikemukakan ialah penegasan al-Qur'an: "Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, taatlah kepada rasul, dan kepada *ulul-amr* di antaramu" (Q. IV:59), yaitu orang yang berkuasa memimpin, baik formal maupun informal. Menurut al-Māwardī ketaatan menjadi soal yang inti dalam sistem kekuasaan *imāmah* karena itu dia menegaskan menjadi kewajiban kita untuk taat kepada pihak yang berkuasa yaitu *a'immah* yang memerintah kita. Bahkan sebagai model ketaatan yang bagai-

mana yang harus dilaksanakan al-Māwardī menunjuk kepada hadis riwayat Muslim Ibn 'Urwah dari Abū Hurairah:

> Akan memerintah kalian sesudahku nanti penguasa (pemerintah) yang baik dengan kebaikannya, dan yang jahat dengan kejahatannya. Dengarkanlah mereka dan patuhilah segala apa yang sesuai dengan kebenaran. Jika mereka berbuat baik, itu adalah untuk kalian dan untuk mereka; jika mereka berbuat jahat, akibat baiknya untuk kalian sedangkan akibat buruknya untuk mereka.[35]

Dengan pendekatan konsep taat ini al-Māwardī dianggap melakukan pembelaan kepada kekuasaan dinasti 'Abbāsiyah yang sedang mengalami kemerosotan karena ancaman para *amīr* di seputar *khalīfah*. "Dengan demikian taat kepada para *khalīfah* itu kewajiban agama", kata Syafi'i Maarif yang mengomentari pendapat al-Māwardī.[36] Inilah cara al-Māwardī menggunakan ayat al-Qur'an dalam usaha mempertautkan kembali imperium 'Abbāsiyah dari kehancuran total, sekalipun usaha ini tidak berhasil.[37] Pasukan Saljuk *sunnī* yang berhasil mengalahkan Buwaihi, menolak memberikan otonomi kepada para *khalīfah* 'Abbāsiyah, bahkan tidak mengizinkan mereka memiliki satu kemampuan administratif yang efektif.[38] Meskipun demikian mereka masih tetap mengakui otoritas, setidaknya wibawa dan pengaruh, *khalīfah* atas mereka, karena mereka masih mengakui *khalīfah* secara simbolik. *Khalīfah* masih tetap menempati kedudukannya walaupun secara efektif tidak mempunyai kekuasaan apa pun.

Penilaian terhadap al-Māwardī yang demikian boleh jadi memang ada benarnya dilihat dari rangkaian yang timbul kemudian, tetapi bahwa dia sebagai seorang birokrat yang merasa ikut bertanggung jawab memelihara stabilitas dan keamanan agaknya bukan sesuatu yang aneh. Ditambah lagi bahwa pemikiran yang senada juga dikemukakan al-Ghazālī yang bisa dianggap tidak punya kepentingan untuk mempertahankan dinasti 'Abbāsiyah ternyata memiliki pandangan yang sama dengan al-Māwardī. Pendekatan kedua

orang tokoh ini menegaskan bahwa perubahan yang revolusioner dan total seringkali akan menimbulkan akibat kemacetan dalam berbagai hal, termasuk tentu saja kemacetan pelaksanaan hukum agama atau syari'ah dan kemaslahatan secara umum. Pandangan legalistis yang berorientasi pada hukum menekankan pentingnya ketaatan dalam kehidupan *imāmah* diharapkan akan lebih menjamin pelaksanaan fungsi-fungsi kekuasaan *imāmah* secara baik. Al-Māwardī agaknya lebih menempuh jalan damai untuk melakukan perubahan dan perbaikan, dengan tetap taat kepada institusi *imāmah* yang ada masih mungkin menegakkan tujuan dan prinsip *imāmah* yang benar.

Selanjutnya dikemukakan bahwa suksesi kepemimpinan *imāmah* bisa ditempuh melalui dua cara. Dengan pemilihan yang dilakukan oleh *ahlul-ḥall wal-'aqd* yaitu orang yang memiliki kapasitas mewakili lembaga atau pribadi yang dipandang cakap untuk memecahkan masalah-masalah sosial dan kemasyarakatan, atau dengan penunjukan oleh imam sebelumnya. Mengenai yang pertama al-Māward mengemukakan beberapa pendapat. Sebagian berpendapat bahwa imam tidak bisa dipilih kecuali oleh mayoritas (*jumhūr*) *ahlul-ḥall wal-'aqd* yang tersebar merata ke semua penjuru daerah dan mewakili berbagai golongan agar mencerminkan persetujuan umum dan kepatuhan yang merata. Dasar pertimbangan pendapat ini ialah preseden *bai'ah* kepada Abū Bakar. *Bai'ah* itu dilakukan orang-orang yang hadir dalam pertemuan di Balai Banu Sa'īdah telah memenuhi representasi kepemimpinan kesukuan tanpa menunggu kehadiran semua orang.

Pendapat kedua mengatakan cukup dengan persetujuan lima orang *ahlul-ḥall wal-'aqd* dengan pertimbangan bahwa *bai'ah* kepada Abū Bakar hanya dilakukan empat orang saja karena salah satu dari mereka terpilih menjadi khalifah.[39] Pertimbangan lainnya ialah ketika 'Umar menetapkan formatir enam orang untuk menentukan siapa di antara mereka yang disepakati menjadi *kahalīfah* penggantinya kelak. Dari enam orang tersebut dua tidak ikut pertemuan karena dinominasikan menjadi *khalīfah*, yaitu *'Usmān* dan *'Alī*. Pen-

dapat lainnya mengatakan bahwa suksesi imam cukup dilakukan tiga orang atau bahkan hanya satu orang saja. Al-Māwardī tidak menentukan posisinya menghadapi pendapat di atas dan membiarkan pembaca memutuskan sendiri pendapat mana yang disetujui.

Suksesi imam dilakukan *ahlul-ḥall wal-'aqd* terhadap calon yang memiliki kelebihan dan kemampuan untuk kepentingan itu. Syarat-syarat calon dikemukakan panjang lebar oleh al-Māwardī, tetapi di antara syarat itu ialah calon imam haruslah memperoleh dukungan dan kepatuhan ummat. Al-Māwardī juga memberi kemungkinan jika terdapat beberapa calon pemilihan dilakukan dengan pemungutan suara.

Mengenai bentuk suksesi imam yang kedua, melalui penunjukan imam yang berkuasa sebelumnya, menurut al-Māwardī telah disepakati kemungkinannya secara *ijmā'*, yaitu berdasar pertimbangan praktek yang telah berlaku sebelumnya ialah praktek Abū Bakar yang menunjuk 'Umar sebagai penggantinya yang kemudian disetujui kaum muslim.[40] Selain itu 'Umar kemudian menetapkan formatir yang salah satu di antaranya ditunjuk sebagai *khalīfah* dan akhirnya juga diterima ummat Islam. Al-Māwardī selanjutnya mengemukakan tentang tugas dan fungsi *imāmah* meliputi sepuluh hal. (1) Memelihara dan melindungi agama dari ancaman dan gangguan serta perlakuan tidak adil.[41] (2) Melaksanakan hukum yang adil untuk melindungi kaum yang lemah.[42] (3) Melindungi hak asasi agar masyarakat merasa aman bekerja dan melaksanakan tugas kewajiban mereka. (4) Menegakkan hukum untuk melindungi hak-hak Tuhan dan hak-hak manusia untuk memperoleh keselamatan dan perlindungan dari ancaman musuh. (5) Melindungi keamanan dan keselamatan negara dari ancaman musuh (fungsi sebagai panglima angkatan perang). (6) Mengorganisasi penuntutan jihad terhadap siapa saja yang menentang da'wah Islam sampai akhirnya menyerah dan tunduk kepada negara. Imam terikat perjanjian dengan Tuhan untuk menegakkan supremasi agama ini melebihi agama dan kepercayaan apa pun. (7) Memungut pajak dan zakat yang

telah ditetapkan syari'ah maupun penetapan lainnya yang dianggap diperlukan untuk kepentingan negara tanpa rasa takut dan tertekan. (8) Menetapkan anggaran belanja yang diperlukan dari kas *baitul-māl*, semacam lembaga keuangan negara yang berlaku dewasa ini. (9) Mengangkat pejabat dan pembantu yang diperlukan untuk melaksanakan tugas-tugas administrasi pemerintahan. (10) Imam haruslah aktif memimpin sendiri tugas-tugas dan tanggung jawab pemerintahan untuk memimpin ummat dan melindungi agama, tidak boleh sekadar berfungsi sebagai simbol belaka.[43]

Selanjutnya al-Mawardi dalam karyanya itu mengemukakan panjang lebar lembaga-lembaga kekuasaan di bawah negara atau *imāmah*. Lembaga *wizārah* (kabinet), pemerintah di daerah, *imārah al- jihād*, militer (*imārah al-ḥarb*), *qaḍā'* (justisi) dan penegakan hukum, pengawasan (*ḥisbah*), keagamaan (haji, salat, sedaqah dan lain-lain), keuangan (*fai'*, *ghanīmah, jizyah*), kekuasaan atas bumi, air (dan udara?), dan kekuasaan administrasi penyelenggara pemerintahan. Semua kekuasaan (al-Māwardī menggunakan istilah *wilāyah* atau *imārah*) tersebut melembaga secara formal ke dalam lembaga induk negara (*imāmah*) yang dipimpin seorang imam atau khalifah yang kemudian mendelegasikan wewenangnya kepada pejabat-pejabat lain di bawah kepemimpinannya sesuai dengan hirarki kelembagaan yang ada, baik secara otonom maupun secara langsung. Beberapa lembaga tersebut menyangkut langsung kekuasaan keagamaan seperti *qaḍā'*, salat, zakat, haji dan *ṣadaqah*. Semua ini menandai kesatuan sistem kenegaraan atau *imāmah* dengan sistem kelembagaan keagamaan.

Pemikir kedua yang perlu dikemukakan di sini ialah Abū Ḥāmid al-Gāzalī (1050-1111), seorang tokoh yang proses kematangan intelektualitasnya mengagumkan, berangkat dari seorang ahli hukum kemudian memasuki bidang filsafat dan akhirnya mencapai puncak sebagai sufi yang besar. Salah satu karyanya *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād* menguraikan tentang *kalām* atau teologi, tetapi juga mengemukakan satu bab tentang *imāmah*. Diakuinya bahwa sebenarnya soal ini adalah bagian dari kajian fikih, tetapi karena dasar ar-

gumentasinya bertalian dengan logika yang menyangkut dasar pokok agama (*uṣūl al-dīn*) maka dalam buku tersebut diuraikan satu bab tentang *imāmah* sebagai salah satu kajiannya.

Menurut al-Ghāzalī *imāmah* dibentuk bukan karena pertimbangan akal, tetapi dari pertimbangan syari'ah dengan menggunakan pendekatan akal. Bahwa diketahui *imāmah* membawa faedah dan tanpa itu akan timbul bencana dan malapetaka karena kehidupan masyarakat tidak teratur dan tidak terpimpin. Menurut al-Ghāzalī dalil yang dikemukakan merupakan dalil syari'ah yang pasti (*qaṭ'i*) bukan karena *ijmā'* sebagaimana disangka orang. al-Ghāzalī menegaskan bahwa tujuan syari'ah sebenarnya adalah ketertiban agama (*niẓām al-dīn*). Prinsip ini menurut al-Ghāzalī tidak bisa dibantah. Dari sini kemudian al-Ghāzalī mengemukakan premis lain, bahwa ketertiban agama tidak mungkin bisa terwujud tanpa *imāmah* yang ditaati, karena itu bila ketertiban agama merupakan suatu kemestian, demikian pula ketertiban *imāmah* merupakan kemestian pula.

Al-Ghāzalī selanjutnya mengemukakan ketertiban agama berupa *ma'rifah* dan ibadah tidak mungkin dilakukan tanpa badan yang sehat, adanya kehidupan yang teratur, terpenuhinya kebutuhan hidup seperti pakaian, makan, dan tempat, dan lain-lain. Ketertiban agama tergantung kepada semua ini. Inilah yang dimaksud bahwa ketertiban agama tidak mungkin dapat dilaksanakan tanpa ketertiban dunia. Tentang ketertiban dunia, menurut al-Ghāzalī, tidak mungkin bisa terwujud tanpa sultan (kekuasaan) yang ditaati. Bukankah keamanan jiwa, harta, kehormatan, dan ketertiban kehidupan sosial secara luas memerlukan lembaga kekuasaan yang ditaati semua pihak. Oleh karena itu dapat dikatakan, agama adalah dasar (*asās*) dan *sulṭān* sebagai pelindung (*ḥāris*), sesuatu tanpa dasar akan runtuh dan tanpa pelindung akan sia-sia. Jelaslah sultan (kekuasaan politik) adalah suatu kemestian (*ḍarū-ri*) bagi ketertiban dunia, ketertiban dunia merupakan kemestian bagi kebahagian akhirat. Menurut al-Ghāzalī inilah tujuan misi para nabi yang pasti. Akhirnya dengan pendekatan silogistis ini al-

Ghāzalī menyimpulkan bahwa *imāmah* adalah suatu kemestian syari'ah tidak ada jalan lain untuk meninggalkannya.

Tentang siapakah yang dipilih atau diangkat menjadi imam dan bagaimanakah prosedur pemilihannya al-Ghāzalī mengemukakan sebagai berikut. Imam dipilih dari yang terbaik dari kalangan ummat yang memiliki berbagai kemampuan, antara lain kemampuan mengorganisasikan pemerintahan dan kemampuan mendorong tumbuhnya kemajuan dan kesejahteraan sosial, dan syarat-syarat kemampuan lain yang umumnya ditetapkan bagi seorang *qāḍi* ditambah syarat khusus harus berasal dari keturunan Quraisy. Al-Ghāzalī mengemukakan termasuk dalam kategori Quraisy ialah sifat-sifat tertentu yang umumnya dimiliki kabilah Quraisy karena peranannya mempersatukan ummat Islam. Al-Ghāzalī memandang penting kemampuan-kemampuan khusus yang membedakan seorang imam dari kebanyakan orang lain yang disebutnya dengan kata *khāṣiyāt*. Dari sisi ini kemudian dikemukakan tiga prosedur pengangkatan imam. Pertama, dengan penetapan karena kenabian; kedua, penetapan imam sebelumnya yaitu dengan menunjuk orang tertentu dari keturunannya atau keturunan Quraisy pada umumnya. Kemungkinan ketiga ialah dengan penyerahan kekuasaan kepada orang yang secara defakto memiliki kekuasaan yang tidak bisa tidak harus diserahi kekuasaan *imāmah*.

Menurut al-Ghāzalī sekiranya imam sebelumnya meninggal (atau turun jabatan) tanpa ada ketentuan siapa yang menggantikannya, kecuali seorang keturunan Quraisy (atau yang memiliki sifat seperti itu) yang telah membangun kekuasaan serta memegang kendali kekuasaan itu, bertindak dan bekerja dengan kekuatan politiknya sehingga semua orang tunduk kepadanya, maka yang demikian itu dipandang telah memenuhi sifat-sifat kekuasaan politik yang sah dan wajib ditaati. Keabsahan lembaga kekuasaan politik ditentukan dari segi kekuatan atau kekuasaan yang nyata (*syaukah*) dan kemampuannya (*kifāyah*) untuk menjamin kemaslahatan umum dan menghindarkan kemudaratan. Jika seorang imam tidak memenuhi persyaratan

umum, kecuali hanya sebagian saja, apakah harus dimakzulkan? Al-Ghāzalī menjawab, ya—bila ditemukan pengganti yang lebih baik dan tidak menimbulkan kegoncangan politik. Kalau penggantian itu tidak mungkin kecuali dengan perang dan pertumbahan darah, maka lebih baik mengakui kekuasaan imam tersebut dan wajib taat kepadanya. Prinsip bahwa kehidupan yang tertib lebih menjamin ketertiban agama mendasari pandangan al-Ghazali tersebut.

Kedua pemikir ini hidup hampir bersamaan, al-Ghāzalī meninggal tahun 1111 M, sedang al-Māwardī meninggal tahun 1031 M, tetapi latar belakang kedua orang ini berbeda. Al-Māwardī seorang birokrat, sedang al-Ghāzalī walaupun pernah bekerja membantu kerajaan sebagai mufti dan staf pengajar lembaga pendidikan kerajaan, tetapi dia bukanlah birokrat seperti al-Māwardī. Namun demikian pemikiran mereka memiliki kesamaan. Gagasan mengenai pentingnya lembaga kekuasaan politik untuk tujuan "melindungi agama dan mengatur dunia" menurut versi al-Māwardī, menurut al-Ghāzalī lembaga itu suatu kemestian yang tidak bisa tidak untuk menjamin ketertiban agama, ketertiban agama tergantung kepada ketertiban dunia dan ketertiban dunia tergantung kepada lembaga kekuasaan politik yang ditaati. Presmis-presmis al-Ghāzalī didasarkan kepada logika *manṭiq*, suatu hal yang sangat mewarnai pemikiran al-Ghāzalī dalam banyak hal yang telah berkembang di abad pertengahan, sementara al-Māwardī melihatnya dari segi fikih.

Seperti dikemukakan argumentasi al-Ghazali mengenai ide dasar *imāmah* dilihat dari segi logika *(manṭiq)*, tetapi dalam rincian selanjutnya al-Ghazali juga melihatnya dari sudut fikih, sebab dalam fikih pun logika itu digunakan. Kitab fikih al-Ghazali *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* memuat bab-bab tentang *imāmah* dan memberi beberapa alternatif pemecahan apabila dalam praktek menghadapi masalah. Salah satu hal yang penting dalam fikih ialah bahwa fikih hendak menjawab masalah yang kongkret dalam kehidupan keseharian manusia, karena itu fikih tidak bisa menghindari kemung-

kinan keragamaan pemecahan, sebab masalah-masalah dalam kehidupan manusia itu berkembang bahkan cukup kompleks.

Catatan

[1]W. Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), 37.

[2]*Ibid.*

[3]Abu Muhammad 'Abd al-malik Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, (kairo: Matba'ah al-Babi al-Halbi, t.t), IV, 435-9. Lihat pula Hasan Ibrahim Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsi wa al-Dīnī wa al-Saqāfi wa al-Ijtimā'i* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1876), I, h. 206-7.

[4]Hasan, *Tārīkh al-Islām*, I, 206.

[5]Hasan, *Tārīkh al-Islām*, I, 206.

[6]Ahmad Syarif Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 19.

[7]Ibnu Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqdi Kalām al-Syī 'ah wa al-Qadariyah*, (Makkah: Dar al-Baz, t.t.), I, h. 131-137.

[8]Syafii Maarif, *Islam*, h. 19.

[9]Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), I, h. 20.

[10]Muhammad Diyā' al-Dīn al-Rāyes, *al-Nazariyyāt al-Siyāsah al-Islā miyyah*, (Kairo: Dar al-Turās', 1979), h, 95 dan 99.

[11]*Ibid.*

[12]Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'i Hayātuh wa 'Asruh Fiqhuh wa Arā'uh*, (Kairo: Matba'ah Mukhaimar, 1975), h.134-135.

[13]*Ibid.*, h. 178. Lihat pula Diya Al-Din, *al- Nazariyyat*, h. 101.

[14]Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī*, h.134-5.

[15]Rasyīd Riḍa, *al-Khilāfah*, h.10, dikutip dari Diyā' al-Dīn, *al-Naz.ariyyāt*, h. 118.

[16]Abū al-Qāsim al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, (Kairo: Maṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), h.24.

[17]Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah*, (Bandung: Pustaka, 1983), h. 125. Khalifah Umar juga disebut *amir al-mu'minin*, karena kedudukannya sebagai panglima militer.

[18]*Ibid.*, h. 126.

[19]Muḥammad Fatḥi 'Usman, *Min Uṣūl al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1984), h.366.

[20]Ibnu Taymiyyah, *Minhāj*, I, h.24 dan Qamaruddin, *Pemikiran*, h.55.

[21]Fatḥi 'Usman, *Min Uṣūl*, h. 366-371.

[22]*Ibid.*, 366-362.

[23]Ibnu Taymiyyah, *Minhāj*, I, h. 137.

[24]Muḥammad Sābit al-Afandī, *Dā'irah al-Ma'ā rif al-Islāmiyyah*, 1973, VIII, h.418.

[25]*Ibid.*

[26]*Ibid.*, h. 93.

[27]Amir Hasan Siddiqi, *Caliphate and Sultanate*, (Karachi: Jamiya ul-Falah Publication, 1942), h.. 93-96. Al-Mawardi juga menguraikan bab tentang pemerintahan daerah atau negara bagian dengan istilah *imārah al-bilād*. Kekuasaan pemerintah daerah ini dimungkinkan dengan dua cara, penunjukan oleh khalifah atau dengan pengesahan kekuasaan defakto yang sudah ada. Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, (Kairo: Dar al-fikr.1983), h. 27-31.

[28]Selanjutnya lihat S. Khuda Bakhsh, *Politics in Islam*, (Delhi: daerah Adabiyati Delhi, 1975), h. 127-156.

[29]Syafii Maarif, *Islam*, h. 22.

[30]Erwin I.J.Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: University Press, 1962), h. 27-28.

[31]*Ibid.*

[32]Al-Mawardi, *Al-Aḥkām*, h. 5.

[33]*Ibid.*

[34]Ibnu Taymiyyah, *Minhāj*, I, h. 131-137.

[35]Dikutip dari al-Māwardī, *al-Aḥkām*, h. 5.

[36]Syafi'i Maarif, *Islam*, h. 27.

[37]*Ibid.*

[38]*Ibid.*

[39]Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, h. 7. Tidak dikemukakan dari unsur apa saja lima orang itu.

[40]Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, h. 7.

[41]Banyak terjadi pertempuran antar berbagai kerajaan Islam yang masing-masing pihak menyatakan berwenang atas nama fungsi dan kekuasaan ini. Perang antara Muawiyah melawan Bani Hasyim dan Zubair, antara 'Ali melawan Mu'awiyah dan lain-lain, juga dinyatakan atas nama dan kekuasaan ini. Lihat Rosenthal, *Political Tought*, h. 31. Kalangan NU menafsirkan fungsi ini "memberi kebebasan agama, khususnya Islam, untuk berkembang dan memberi bantuan secara aktif material maupun moril, seperti yang sekarang menjadi tugas Kementerian Agama. Tugas ini harus dicantumkan secara tegas dalam undang-undang negara berupa ancaman hukuman bagi pelanggar ketentuan ini". Lihat Achmad Siddiq, *Jalan Tengah Ditinjau dari Dua Sistem*, prasaran dalam muktamar NU di Medan, tanggal 24 Desember 1956, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU nomer 252*.

[42]Al-Mawardi menggunakan istilah *tanfīz al-aḥkām bain al-mutasyājirīn wa qaṭ'i al-khiṣām*. Fungsi ini ditafsirkan sebagai kewenangan eksekutif untuk melaksanakan administrasi pemerintahan di bidang penegakan hukum dan keadilan. Kekuasaan eksekutif bisa dipegang presiden sebagai kepala negara sekaligus sebagai kepala eksekutif, boleh juga dipegang kepala eksekutif tersendiri yang umumnya dipegang perdana menteri. Lihat Achmad Siddiq, *Ibid.*

[43]Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, h. 14-15. Arti simbol imam tidak bekerja sebagaimana mestinya.

BAB III

NU: ORGANISASI DAN GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN

A. LATAR BELAKANG NU BERDIRI

Selama abad ke-19 Indonesia mengalami efek pengaruh Barat yang membawa akibat ganda sekaligus yaitu alinasi politik dan kemerosotan ekonomi yang semakin buruk.[1] Pemerintah kolonial Belanda dalam usaha menunjang kebutuhan dalam negerinya menerapkan politik kerja paksa untuk menanam tanaman ekspor kepada para petani di Indonesia yang dikenal dengan politik Tanam Paksa (1830-1870). Setelah itu disusul para pemodal besar mengembangkan usahanya memasukkan barang-barang hasil produksi industri Belanda ke Indonesia dan sekaligus menanamkan modal mereka dengan membuka perkebunan besar untuk diekspor hasilnya ke luar negeri. Tentu saja kebijaksanaan politik itu tidak bisa tidak memerlukan mekanisme politik yang otoriter dengan mengontrol sejumlah besar elite priyayi dan pamong praja sebagai bemper pengaman yang tangguh atas kebijaksanaan itu. Sudah tentu mereka memperoleh keuntungan ekonomis atas jerih payah mereka, namun pada sisi lain menimbulkan alinasi antara kelas priyayi dengan para petani kian melebar. Kebijaksanaan itu kemudian disusul liberalisasi ekonomi dan kelonggaran impor barang konsumtif yang menimbulkan kemerosotan ekonomi petani, tidak mampu bersaing melawan pengusaha besar.

Situasi ini membawa akibat disintegrasi dan keresahan sosial yang hampir merata di seluruh Indonesia.[2] Perang Diponegoro (1825-1830), Perang Aceh (1873-1912), Perang

Paderi (1821-1838), serta pemberontakan petani Banten (1888), merupakan sebagian dari fenomena di atas.[3] Walaupun pada umumnya pemberontakan-pemberontakan itu dapat dipadamkan melalui operasi militer pemerintah kolonial, namun benih ketidakpuasan para petani itu terus tumbuh dengan suburnya dan mempengaruhi rakyat pedesaan umumnya. Akibatnya rasa ketidakpuasan itu berubah menjadi sikap anti pemerintah asing yang "kafir" setelah mereka memperoleh legitimasi kepemimpinan para ulama. Kombinasi dari dua hal tersebut bertaut menjadi satu sudah tentu akan tumbuh menjadi kekuatan yang merepotkan pemerintah kolonial. Pada umunya ulama menurut konsep hidup keagamaan yang mereka pegang teguh tidak mungkin menerima kehadiran penjajah Belanda yang langsung atau tidak langsung membawa misi agama Kristen yang merugikan mereka, di samping kenyataan yang mereka rasakan sendiri kehadiran penjajah itu membawa akibat buruk bagi kehidupan para petani ummat mereka sendiri.[4] Pada sisi lain para petani sendiri memerlukan para ulama itu sebagai tumpuan harapan menghadapi kesulitan-kesulitan mereka terhadap kebijaksanaan kolonial yang merugikan mereka.

Seiring dengan gerakan perlawanan yang menyertai keresahan sosial di banyak tempat itu bermunculan pula gerakan kebangkitan kembali agama yang menampakkan diri dalam bentuk sekolah-sekolah dan perkumpulan tarekat di banyak tempat di seluruh Jawa dan luar Jawa.[5] Bagaikan tanaman tersiram air hujan, kegelisahan para petani memperoleh wadah penyaluran aktualisasi diri bersama dengan menjamurnya lembaga-lembaga sosial keagamaan di bawah kepemimpinan para ulama. Menghadapi kenyataan itu pemerintah Belanda menyadari perlunya mengubah kebijaksanaan politik. Membiarkan rakyat dalam keresahan dan ketidak puasan yang terus mengingkat akan berarti memperbesar kesulitan sendiri dan memperbesar kerugian finansial yang tidak sedikit.

Menginjak tahun-tahun pertama abad ini Belanda kemudian mengubah kebijaksanaan politik dengan menerap-

kan politik etis untuk menciptakan kondisi-kondisi sosial dan politik yang langgeng dan memberi kemakmuran rakyat'.[6] Untuk itu maka dilakukan pembaruan sosial politik antara lain membantu pendidikan rakyat dengan membuka sekolah-sekolah untuk pribumi, perbaikan prasarana dan fasilitas perekonomian dan memberi otonomi daerah kepada pribumi.[7] Sayangnya kebijaksanaan politik etis itu tidak disertai pemahaman yang baik tentang lembaga-lembaga kekuasaan tradisional yang talah mapan dalam kehidupan sosial ekonomi pribumi. Pemerintah tetap menjalankan kekuasaan otoriter memaksakan kehendaknya, akibatnya lembaga-lembaga kekuasaan itu mengalami erosi yang pada akhirnya menimbulkan kegelisahan sosial yang berkepanjangan.[8]

Tidak seluruh proses modernisasi yang dijalankan pemerintah dengan kebijaksanaan politik etis itu membawa hasil negatif bagi rakyat pribumi. Sebagian dari mereka yang mengenyam pendidikan yang diselenggarakan pemerintah kolonial tumbuh menjadi pemimpin rakyat. Tumbuhlah di awal abad ini sejumlah perhimpunan sosial pendidikan, yang walaupun pada mulanya bersifat kedaerahan terus berkembang menjadi gerakan kebangkitan nasional.[9]

Dalam konteks Islam peralihan abad yang lalu juga ditandai munculnya gerakan pembaruan di Mesir, Turki dan India. Meskipun titik tolak mereka berangkat dari latar belakang yang berbeda, namun asumsi mereka memiliki titik persamaan. Kesadaran sosial politik yang diilhami pengenalan mereka terhadap kebudayaan Barat yang telah maju, menjadikan mereka lebih kritis dalam melihat realitas ummat Islam di negeri mereka. Sementara di Mesir dan sebagian Timur Tengah lainnya muncul gagasan Pan Islamisme yang dipelopori Jamāl al-Dīn al-Afghānī untuk mempersatukan seluruh dunia Islam, di Turki kemudian muncul gagasan nasionalisme yang meruntuhkan *Khilāfah* Usmani.[10] Walaupun Pan Islamisme pada mulanya memperoleh sambutan luar biasa di negeri-negeri muslim, termasuk Turki pada mulanya, namun lambat laun surut di tengah gelombang gerakan nasionalisme negeri-negeri mus-

lim untuk memperjuangkan kemerdekaan mereka dari penjajahan Barat sepanjang paruh pertama abad keduapuluh.

Berbeda dengan dua negeri tersebut di atas, di Saudi Arabia muncul kembali gerakan Wahabisme yang pernah berjaya sekitar abad ke-18 dengan keberhasilan dinasti Sa'udiyah merebut kekuasaan di semenanjung Arabia termasuk dua kota suci Mekkah dan Madinah pada permulaan dekade ketiga abad ini. Jika yang terdahulu gerakan pembaruan bergulat dengan kesadaran sosial politik atas ketertinggalan mereka dari Barat, maka di Saudi Arabia lain lagi. Mereka meneruskan tradisi Wahabisme bergulat dengan persoalan internal ummat Islam sendiri yaitu reformisme faham tauhid dan konservatisme dalam bidang hukum yang menurut mereka telah dirusak oleh *khurafāt* dan kemusyrikan yang melanda kehidupan ummat Islam.[11] Kedua hal tersebut tidak bisa tidak meniupkan hembusan angin yang mempengaruhi para pemimpin Islam di tanah air, sebab tidak sedikit di antara mereka merupakan alumni lembaga-lembaga pendidikan di Saudi Arabia maupun Mesir di samping tidak sedikit pula ummat Islam yang menunaikan ibadah haji ke Mekkah menerima informasi baru mengenai perkembangan tersebut.

Dalam pada itu di Indonesia sendiri, seperti telah disinggung di muka, tumbuh organisasi sosial kebangsaan maupun sosial keagamaan yang bertujuan untuk memajukan kehidupan ummat seperti antara lain Budi Utomo[12] dan Syarikat Islam[13] yang kemudian disusul Muhammadiyah.[14]

Peristiwa-peristiwa ini membangkitkan obsesi sejumlah pelajar Indonesia yang menuntut pelajaran di Mekkah antara lain Abdul Wahab Chasbullah, Muhammad Dahlan, Asnawi dan Abbas. Mereka kemudian mendirikan Cabang SI di Mekkah.[15] Belum sempat mereka mengembangkan organisasi tersebut karena mereka segera pulang ke Indonesia setelah perang dunia pecah. Namun obsesi mereka untuk memajukan kaum muslimin tidak berhenti setelah mereka pulang ke Indonesia. Terbukti sekitar tahun 1914 sebagian dari mereka mendirikan sebuah organisasi pendidikan dan da'wah yang diberi nama *Nahḍatul-Waṭan* (ke-

nangkitan tanah air) yang menyelenggarakan kegiatan pendidikan (pengajaran) formal berupa sekolah (madrasah) dan kursus-kursus praktis kepemimpinan (waktu itu istilahnya perjuangan), organisasi dan administrasi.[16] Selanjutnya tahun 1918 berdiri organisasi lain yaitu *Taṣwīrul-Afkār* (representasi gagasan-gagasan) di Surabaya yang bergerak dalam kegiatan yang sama dengan pendahulunya tetapi lebih menekankan aspek sosialnya.[17]

Kedua organisasi itu dirintis bersama oleh pemuda Abdul Wahab dan Mas Mansur dibantu beberapa orang lain. Keduanya pernah bertemu di Mekkah ketika sama-sama belajar di sana. Oleh karena Abdul Wahab lebih tua umurnya (Abdul Wahab lahir tahun 1888 dan Mansur tahun 1896) dan mempunyai pengalaman belajar di pesantren lebih lama, Mansur menghargainya sebagai senior bahkan tidak jarang sebagai tempat bertanya soal-soal pelajaran yang dia terima; sebaliknya Abdul Wahab menghargai Mansur sebagai pelajar yang cerdas dan memiliki potensi untuk menjadi pemimpin ummat.[18] Setelah akhirnya keduanya bertemu kembali di Surabaya sepulang mereka dari perantauan belajar di luar negeri, mereka pun kemudian giat dalam aktivitas kemasyarakatan dan pendidikan yang sama. Salah satu hasil rintisan mereka adalah dua organisasi yang berdiri di Surabaya itu.

Nahḍatul-Waṭan dirintis tahun 1914 mendapat pengakuan badan hukum tahun 1916 dengan bantuan pemimpin SI Tjokroaminoto dan seorang arsitek bernama Soenjoto.[19] Menyadari bahwa gerakan sosial pendidikan memerlukan biaya yang tidak sedikit mereka melibatkan seorang saudagar kaya yang menaruh perhatian besar persoalan kaum muslimin bernama H. Abdul Qahar berasal dari Kawatan, perkampungan di sebelah selatan Tugu Pahlawan, Surabaya. Saudagar itu kemudian ditunjuk sebagai direktur yang segera memelopori pembangunan gedung sekolah berlokasi di Kawatan juga. Mas Mansur dipercaya sebagai guru kepala, sementara Abdul Wahab sendiri sebagai guru selain sebagai pengurus *Nahḍatul-Waṭan* bersama Mas Mansur. Pribadi Kyai Abdul Wahab yang terbuka dalam pergaulan,

cukup vokal dalam mengutarakan pendapat, serta pengaruhnya yang dirintis sejak belajar di pesantren Tebuireng[20] dan Bangkalan, membawa keuntungan bagi organisasi yang baru dibentuk itu. Dalam waktu yang singkat lima tahun pertama berdiri beberapa cabang madrasah di Malang, Semarang, Gresik, Jombang dan beberapa tempat di Surabaya sendiri. Sebagian ada yang tetap menggunakan nama *Nahḍatul-Waṭan*, sebagian lagi menggunakan nama lain seperti *Far'ul-Waṭan, Hidāyatul-Waṭan, Khiṭābatul-Waṭan* atau *Akhul-Waṭan* dan lain-lain.[21] Boleh dikata semua cabang-cabang itu dipelopori oleh kawan-kawan Kyai Abdul Wahab sendiri dan murid-muridnya, baik ketika di pesantren maupun di Mekkah.

Kegiatan yang dilakukan *Nahḍatul-Waṭan* tidak hanya pengajaran sekolah formal belaka melainkan juga kursus-kursus kepemudaan, organisasi, da'wah (ketika itu menggunakan istilah *nadwah* berarti pertemuan pengajian untuk menyeru kebenaran), dan perjuangan. Kyai Mas Mansur lebih berperan memimpin sekolah sementara Kyai Abdul Wahab di bagian kursusnya. Sejumlah kyai muda turut serta dalam kursus itu yang kelak kemudian mereka inilah yang ikut membidani kelahiran Komite Hijaz yang kemudian berubah menjadi NU.[22] Selanjutnya setelah beberapa cabang *Nahḍatul-Waṭan* berdiri dan melakukan kegiatannya, di Surabaya didirikan sebuah organisasi baru *Taṣwīrul-Afkār* (representasi gagasan-gagasan) oleh Kyai Ahmad Dahlan, pemimpin sebuah pesantren di Kebondalem, Surabaya, bersama Kyai Mas Mansur, Kyai Abdul Wahab dan Mangun.[23] Sampai dengan tahun 1929, sejak berdiri tahun 1918, nama resmi organisasi itu ialah *Suryo Sumirat Afdeling Taṣwīrul-Afkār*.[24] Setelah itu organisasi tersebut mendapat pengakuan badan hukum resmi maka nama *Suryo Sumirat* dihapuskan.

Ada dua hal yang perlu dicatat mengenai nama organisasi ini. Kaitan nama dengan *Suryo Sumirat*, sebuah badan hukum resmi yang didirikan oleh anggota-anggota Budi Utomo dan mengenai nama *Taṣwīrul-Afkār*. Menurut penuturan K.H. Hamim Sjahid yang pernah menjabat guru

kepala Madrasah *Taṣwīrul-Afkār* tahun 1925-1935, bahwa nama *Suryo Sumirat* digunakan untuk memudahkan perizinan karena *Suryo Sumirat* sudah terdaftar sebagai badan hukum secara resmi.[25] Hal ini menandai kaitan, setidaktidaknya pengaruh, pembentukan *Taṣwīrul-Afkār* dengan Budi Utomo, paling tidak dengan anggota-anggota Budi Utomo di Surabaya. Barangkali karena hubungan dua tokoh Kyai Abdul Wahab dan Kyai Mansur dengan kalangan Budi Utomo cukup akrab, lahirlah gagasan membentuk wadah organisasi bagi anggota Budi Utomo yang umumnya kurang pengetahuan agama agar mereka dapat belajar agama dengan baik.

Hal yang kedua mengenai nama organisasi itu sendiri merupakan wadah untuk merepresentasikan gagasan atau ide. Dengan demikian orang yang belajar tidak merasa dianggap lebih rendah sebagai murid, tetapi sejajar sebagai layaknya sebuah kegiatan diskusi. Berbeda dengan *Nahḍatul-Waṭan* yang sejak semula bergiat dalam pendidikan (pengajaran) dan kursus-kursus, anggotanya dari lingkungan santri sendiri, bahkan pada dasawarsa dua puluhan menyelenggarakan pendidikan untuk yatim piatu dan miskin tanpa dipungut biaya.[26] Kegiatan *Taṣwīrul-Afkār* dasawarsa pertama lebih menitikberatkan diskusi dan kursus sampai kurang lebih tahun-tahun terakhir dua puluhan. Sesudah itu nama *Suryo Sumirat* dihapus dan kegiatannya tidak lagi terbatas seperti semula tetapi lebih mengarah ke pengajaran kelas dengan membuka sekolah biasa dan sekolah untuk yatim dan miskin. Dari gedung yang semula disewa terletak di Ampel, dekat masjid Sunan Ampel, kemudian dibeli dengan harga f. 6.000 ditambah biaya perbaikan dan pengadaan peralatan sekolah.[27]

Jika harus dikemukakan pemuda santri yang menonjol kepekaan sosialnya dan minat yang tinggi untuk kerja sama dengan kaum muslimin ketika itu maka pemuda Abdul Wahab adalah salah satu dari mereka. Pemuda ini bukanlah tipe orang yang mudah putus asa atau patah semangat, memiliki kemauan yang keras dan kepedulian sosial yang tinggi. Tidak berhenti dengan dua lembaga yang telah di-

rintis terdahulu, pada tahun 1918 atas restu gurunya yang sangat dihargai yaitu K.H. Hasjim Asj'ari didirikan sebuah usaha perdagangan dalam bentuk koperasi dengan istilah *sjirkah al-'inān* yang diberi nama *Nahḍatut-Tujjār* (kebangkitan usahawan).[28] Diangkat selaku ketua koperasi itu K.H. Hasjim Asj'ari dan pemuda Abdul Wahab selaku manajer yang menjalankan koperasi itu. Patungan saham dan modal usaha koperasi itu f. 1.125 yang ditanggung bersama oleh 45 orang anggota masing-masing f. 25 namun sayang bagaimana perkembangan koperasi itu selanjutnya tidak diketahui karena belum ditemukan bahan referensinya, kecuali hanya akte pendirian koperasi itu saja.[29] Meskipun demikian pembentukan koperasi itu menunjukkan bahwa sekitar sepuluh tahun sebelum NU lahir telah dimulai suatu upaya dari lingkungan pesantren sendiri untuk menghimpun kegiatan bersama walaupun pada waktu itu masih bersifat lokal dan belum terencana secara utuh. *Nahḍatul-Waṭan* berikut cabang-cabangnya, *Taṣwīrul-Afkār* kemudian disusul *Nahḍatut-Tujjārr* merupakan wujud dari obsesi mereka untuk mengembangkan kaum muslimin yang telah tumbuh sejak mereka di perantuan belajar di luar negeri.

B. KONFLIK KEAGAMAAN DAN ALIRAN BARU

Awal dasawarsa dua puluhan Muhammadiyah mulai memasuki daerah Jawa Timur, setelah kurang lebih lima sampai delapan tahun pertama kegiatannya hanya terbatas di daerah Yogyakarta, bahkan lebih sempit di sekitar daerah Kauman saja.[30] Sebelum mendirikan Muhammadiyah Kyai Ahmad Dahlan adalah anggota Budi Utomo sejak tahun 1909.[31] Ketika Budi Utomo mengadakan kongres di Yogyakarta tahun 1917 Kyai Ahmad Dahlan giat membantu acara tersebut, bahkan tempat tinggalnya dijadikan sebagai salah satu pusat kegiatan kongres. Sejak saat itu sejumlah kalangan Budi Utomo menaruh perhatian besar kepada Kyai Ahmad Dahlan dan perkumpulannya Muhammadiyah. Permintaan untuk mendirikan cabang Muhammadiyah berdatangan dari berbagai daerah di Jawa. Untuk

mengatasi ini anggaran dasar Muhammadiyah diubah, sebab sebelumnya anggaran dasar itu membatasi kegiatan Muhammadiyah di daerah Yogyakarta saja. Perubahan yang dilakukan tahun 1920 menegaskan bahwa daerah operasinya untuk seluruh pulau Jawa dan pada tahun berikutnya diubah lagi untuk seluruh daerah Indonesia.[32]

Dalam pada itu di Surabaya sendiri sudah muncul seorang saudagar Minangkabau murid H. Rasul bernama Pakih Hasjim yang menyempatkan diri berda'wah selain kegiatannya berdagang. Dalam berbagai kesempatan da'wahnya Pakih Hasjim antara lain menganjurkan penghapusan tradisi ibadah yang dilakukan masyarakat umum seperti *uṣalli* (mengucapkan niat ketika akan mulai salat) dan lain-lain serta menganjurkan kaum muslimin untuk melakukan *ijtihād* dengan menggali dari sumber pokok agama Islam yaitu Qur'an dan hadis, meninggalkan kebiasaan lama yang bersandar kepada kitab-kitab mazhab.[33] Da'wah Pakih Hasjim seringkali diselenggarakan bekerja sama dengan *Al-Irsyād* yang memang memiliki pemikiran sejalan dengan Pakih Hasjim. Kunjungan Kyai Ahmad Dahlan ke Surabaya dan Kepanjen serta beberapa daerah lain di Jawa Timur pada waktu itu antara lain juga bertemu dengan Pakih Hasjim dan Mas Mansur. Dari hasil kunjungan-kunjungan itulah maka pada tanggal 1 November 1921 didirikan cabang Muhammadiyah di Surabaya. Sesudah itu berdiri cabang di Bangil, Kepanjen (selatan Malang) dan Lamongan.

Walaupun dakwah-dakwah yang diselenggarakan para penyokong Muhammadiyah berlawanan dengan pendapat umum yang berlaku dalam masyarakat, namun pertentangan yang muncul ke permukaan masih terbatas dari mulut ke mulut. G.F. Pijper mengibaratkan kehidupan sosial keagamaan masyarakat Indonesia sampai dengan tahun-tahun permulaan abad ke-20 sebagai "sebuah kolam yang tenang, permukaan airnya sekali-sekali saja beriak".[34] Kurang lebih dua puluh tahun kemudian segalanya berubah, menjadi aliran sungai yang sewaktu-waktu airnya meluap.[35] Ibarat itu kemudian terjadi, kongres Al-Islam tahun 1922 di Cirebon menjadi ajang perbedaan pendapat yang seru, "sua-

sana perbantahan dan pertentangan yang tajam antara guru-guru dan ulama Islam", tulis H. Agus Salim.[36] Kongres itu sendiri hampir gagal karena suasana perdebatan sedemikian rupa sampai "kafir-mengafirkan dan musyrik-memusyrikkan oleh karena pertikaian faham tentang perkara yang kecil-kecil sekali".[37]

Suasana itu agaknya sudah diantisipasi sebelumnya. Dua pihak yang dalam beberapa hal tidak sejalan mengenai soal-soal keagamaan turut serta dalam kongres. Sedikitnya Muhammadiyah dan *Al-Irsyād* di satu pihak dan peserta sayap pesantren yang diwakili Kyai Abdul Wahab dan Kyai Asnawi yang datang atas nama *Taṣwīrul-Afkār*.[38] Sebagai jalan tengah untuk mengatasi perbedaan faham maka dipilih SI sebagai pimpinan kongres. Kalangan SI memang berusaha agar kongres tidak memperdebatkan soal-soal kecil yang bukan pokok agama, tetapi apa yang diharapkan justru sebaliknya yang terjadi. Agus Salim selanjutnya mengemukakan sebagai berikut:

> Malah sebagian saudara kita lebih bersaudara dengan Majusi.. Yahudi dan Nasrani dari pada dengan golongan Islam yang masuk perikatan *Al-Irsyād* dan Muhammadiyah.[39]
>
> Ada pula yang datang mementingkan Agama Islam. Kedatangan mereka semata-mata untuk mengalahkan, akan menghancurkan haluan Islam yang lain-lain dari pada yang sudah menjadi pusaka turun-temurun di dalam bangsa dan tanah air kita, malah umumnya seluruh dunia. Pendek kata kedatangan mereka jauh dari mencari persatuan dan persaudaraan ummat Islam. Malah mereka tidak menghendaki perdamaian.[40]
>
> Tak lain tak bukan hanyalah kepentingan beberapa fihak yang sekedar berebut kemenangan faham atas beberapa cabang yang sekali-kali tidak menjadi pokok agama.[41]

Sampai kongres Al-Islam Bandung 1926 pertentangan terus terjadi antara sayap pesantren dengan nonpesantren,[42] selanjutnya setelah yang pertama mengundurkan diri dari kegiatan kongres Al-Islam pertentangan terus terjadi antara sayap nonpesantren sendiri.

Selain Muhammadiyah di Surabaya juga sudah berdiri

cabang *Al-Irsyā*, berdiri tahun 1913 mendapat pengakuan badan hukum tahun 1915. Perhimpunan ini bermula dari perselisihan faham kalangan keturunan Arab yang tergabung dalam *Jāmi'āt Khair*, berdiri tahun 1905.[43] Perselisihan terjadi dalam soal *kafā'ah*[2] antara golongan *'Alawī* yang berdarah ningrat keturunan Nabi Muhammad dan golongan lain. Kebanyakan keluarga keturunan *'Alawī* tidak menerima calon mempelai lelaki bukan *'Alawī*. Pandangan ini menurut mereka memiliki dasar hukum yang sah. Tentu saja golongan Arab lain menolak anggapan tersebut dan akhirnya menjadi pangkal perselisihan yang berkepanjangan, karena itu keturunan Arab bukan *'Alawī* bergabung dengan *Al-Irsyād* yang menentangnya.

Salah seorang tokoh yang berpengaruh dalam *Al-Irsyād* ialah Syikh Aḥmad Ibn Muḥammad Surkatī berasal dari Sudan, datang ke Indonesia atas permintaan *Jāmi'āt Khair*, tetapi kemudian keluar dari organisasi itu bergabung dengan *Al-Irsyād*.[45] Sebagai tokoh yang berpengaruh banyak pemikiran Surkatī yang diterima sebagai pemikiran *Al-Irsyād*. Surkatī menulis buku *Al-Masā'il al-Ṣalāṣ* (tiga masalah) yang mengupas tiga persoalan: *(1) ijtihād* dan *taqlīd*, (2) *sunnah* dan *bid'ah*, dan (3) ziarah kubur dan *wasīlah* (permohonan dengan perantara) melalui Nabi Muhammad atau para wali.[46]

Ahmad Sukartī diundang debat untuk membicarakan tiga persoalan tersebut oleh kalangan ulama pesantren di Masjid Ampel, Surabaya, namun oleh karena dianggap akan menimbulkan dampak negatif maka debat itu dilarang. Walaupun begitu Sukartī perlu memberi keterangan lewat tulisan maka terwujudlah buku tersebut.[47] Di samping menulis buku Sukartī juga menerbitkan majalah *Al-Zakhīrah al-Islāmiyyah*, majalah bulanan yang terbit kira-kira satu tahun lamanya. Kurang lebih isinya meniru majalah *Al-Manār* yang terbit di Kairo dan sangat populer ketika itu di Indonesia.

Selain *Al-Irsyād* muncul pula perhimpunan Persatuan Islam (Persis) yang berpusat di Bandung. Mulanya dari ke-

giatan grup diskusi pengajian agama yang diselenggarakan pada awal tahun dua puluhan oleh sejumlah saudagar berasal dari Palembang yang tinggal di Bandung kemudian lahir Persis.[48] A. Hassan, saudagar kelahiran Singapura berasal dari India tinggal di Surabaya kemudian bergabung dengan Persis dan akhirnya menjadi tulang punggung utama yang sangat berpengaruh. Melalui kegiatan pengajian dan perdebatan yang diselenggarakan, juga tulisan-tulisan yang tersebar melalui percetakan yang dipimpin sendiri, Hassan mengemukakan berbagai pandangan keagamannya yang "menantang" pendapat umum yang telah melembaga dalam tradisi kehidupan keagamaan masyarakat Islam. Tidak mengherankan kalau kemudian timbul reaksi, baik dalam bentuk perdebatan agama yang berlangsung di beberapa daerah maupun reaksi sepihak yang diselenggarakan dalam banyak kesempatan pengajian maupun ceramah keagamaan.[49]

Munculnya orang-orang atau perhimpunan yang berfaham baru di Surabaya dan beberapa daerah Jawa lainnya tentu saja menimbulkan reaksi yang bermacam-macam. Ini tidak berarti bahwa faham baru yang dibawa itu tidak sesuai dengan kaitan penataan hubungan sosial keagamaan masyarakat Islam di Indonesia, tetapi merupakan gejala umum dan normal setiap transformasi ide baru ke dalam kehidupan sosial akan menimbulkan disharmoni dan ketidakstabilan bila penerapannya tidak didasari pemahaman yang baik tentang pranata dan kelembagaan sosial yang hidup di tengah masyarakat. Reaksi terhadap gagasan baru itu tentu ada yang menerima dan ada pula yang menentang. Mereka yang menentangnya ada yang bersifat pribadi dan ada pula yang melembagakan dalam perhimpunan atau jemaah pengajian dan lain-lain.

G.F. Pijper dalam laporannya mengatakan bahwa di Kudus sekitar tahun 1926 terjadi seorang ayah yang menikahkan anak perempuannya mengajukan syarat *ta'liq* (syarat yang dinyatakan dalam akad perkawinan, jika syarat itu tidak dipenuhi maka jatuh talak), jika mempelai lelaki nanti menjadi anggota Muhammadiyah, maka perkawinan itu ba-

tal.[50] Peristiwa semacam ini barangkali tidak hanya terjadi di Kudus saja, sebab pada umumnya reaksi masyarakat terhadap gagasan-gagasan pembaruan Muhammadiyah dan perhimpunan lain yang sejenis, ada yang keras dan ada pula yang lunak, bahkan menerimanya.[51] Anekdot di atas hanyalah sebagian dari reaksi pribadi seorang yang menentangnya.

Sebenarnya persoalan yang muncul dari *issue* yang dibawa aliran baru adalah di seputar soal pokok *ijdihād* dan *taqlīd* lalu dari soal pokok tersebut berkembang menjadi soal-soal yang bersifat *furū'* (ditil yang tidak disepakati), *talqīn, wasilah* dan lain-lain.[52] Soal kebangsaan atau nasionalisme diperdebatkan pada bagian kedua tahun tiga puluhan oleh Persis dengan Muhammadiyah atau orang-orang Muhammadiyah.[53] Gagasan pembaruan Islam yang muncul di awal abad ini memang sebagian diilhami oleh gerakan serupa di Timur Tengah khususnya Mesir. Sejumlah referensi bacaan dari Mesir khususnya majalah yang diterbitkan Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā beredar di Indonesia dan dibaca secara terbatas oleh elite Islam terpelajar.[54] Namun dampak dari pembaruan itu bagi masyarakat umum berbeda antara yang terjadi di Indonesia dengan yang terjadi di Mesir. Memang pembaruan yang dipelopori 'Abduh dan kawan-kawan serta pengikutnya menekankan pentingnya *ijtihād* dikembangkan kembali. Menurut 'Abduh salah satu penyebab kemunduran ummat Islam sehingga tertinggal dari Barat karena *ijtihā* tidak dikembangkan lagi.[55] Ummat Islam dihinggapi rasa kebanggaan masa silam mereka dan menganggapnya sebagai puncak kemajuan Islam. Mereka merasa puas diri dengan masa silam itu dan mengikutinya sebagai kebenaran yang tidak terbantah.

Akan tetapi pembaruan di Mesir yang menegaskan perlunya *ijtihād* dikembangkan kembali itu lebih menekankan bidang *mu'āmalah* (kemasyarakatan, termasuk ekonomi, politik dan pendidikan) dan ilmu pengetahuan, bukan dalam bidang ibadah yang seperti terjadi di Indonesia.[56] Jika benar pembaruan Islam atau masyarakat Islam yang dikembang-

kan aliran baru di Indonesia awal abad ini dipengaruhi pembaruan 'Abduh dan kawan-kawan di Mesir, maka yang terjadi di Indonesia baru semangat dan lapisan luar belaka. Dampak pembaruan yang muncul ketika itu (barangkali sebagian sampai sekarang) justru lebih banyak di seputar soal-soal *khilāfiyah* (masalah yang tidak disepakati) dalam bidang ibadah. Di Mesir sendiri, setidaknya sampai dekade keempat abad ini, sekalipun soal-soal *khilāfiyah* bidang ibadah itu ada, namun tidak menjadi *issue* sentral yang menegangkan, seperti yang terjadi di Indonesia.[57] Mereka dapat berdamai dalam soal-soal yang tidak disepakati, khususnya dalam bidang *furū'*, karena berbeda metode analisis dan argumentasinya.

Dalam soal ijtihad 'Abduh sendiri mengakui tidak semua orang Islam mampu dan memenuhi syarat untuk melakukannya.[58] Hanya orang-orang tertentu yang mampu dan memenuhi syarat yang dapat melakukannya. Perdebatan mengenai soal ini di Indonesia lebih diwarnai soal terminologi daripada esensi *ijtihād* dan *taqlīd* itu sendiri. Semua fihak sepakat tidak semua orang Islam mampu dan memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihād*, dan mengenai yang tidak memenuhi syarat ini wajib *taqlīd* atau tidak, di sini terjadi perbedaan faham. Satu pihak mengatakan bahwa orang yang tidak memenuhi syarat-syarat *ijtihād* harus *ittibā'* (mengikuti) dengan kewajiban mengetahui dalil dari Qur'an dan hadis, sementara fihak lain beranggapan bahwa yang demikian itu sudah termasuk kategori *taqlīd*. Satu fihak beranggapan bahwa *taqlīd* adalah suatu bentuk mengikuti tanpa mengetahui dalil Qur'an dan hadis dan menyebutnya *taqlīd* buta, perbuatan itu haram. Fihak lain beranggapan bahwa *taqlīd* buta itu juga boleh, sebab kenyataan sampai waktu itu (barangkali juga sekarang) jumlah orang yang buta huruf Arab maupun Latin masih tinggi. Terhadap orang yang demikian ini tidak bisa dituntut untuk mengatahui dalil dari Qur'an maupun hadis, membaca pun mereka tidak bisa.[59]

Dalam kongres Al-Islam yang pertama di Cirebon tahun 1922[60] sayap pesantren mendapat kecaman, jika tidak di-

sebut serangan, aliran baru karena mereka mempertahankan *taqlīd*, menolak menerapkan *ijtihād* mengingat kemampuan pada umumnya ulama di Indonesia belum memenuhi syarat karena belum tersedianya perangkat metodologi yang cukup, penguasaan bahasa Arab yang kurang dan tidak tersedianya bahan referensi yang cukup. Tiga tahun kemudian dalam kongres Al-Islam ketiga di Surabaya tahun 1924 terjadi kompromi. Surat kabar *Hindia Baroe* dipimpin oleh Agus Salim mengomentari hasil keputusan itu dengan anak judul "*Moesjawarah Oelama, Boeah jang Lezat*",[61] mengingat dalam kongres sebelumnya terjadi perdebatan yang seru masing-masing fihak memper-tahankan pendirian mereka. Keputusan musyawarah ulama telah diumumkan dalam *openbare Congres* Al-Islam Hindia di Surabaya: (1) *Ijtihād* dapat dilakukan dengan syarat-syarat tertentu antara lain mengetahui *naṣ* Qur'an dan hadis; mengetahui *ijmā'* ulama; mengerti bahasa Arab dengan baik; mengetahui tentang *'ām, khās., mufaṣṣal, mujmal* dalam Qur'an; *naskh, mansūkh, muṭlaq, muqayyad, mujmal* dan *mufaṣṣal* dalam Qur'an dan hadis; menguasai hadis dan *muḥaddisūn;* dan mengetahui *asbāb al-nuzūl*. "Barang siapa jang bersifat dengan sjarat-sjarat jang terseboet di atas, maka wadjiblah atasnja beridjtihad dan berdosalah djikalaoe tidak beridjtihad", ditegaskan dalam keputusan tersebut.[62] (2) *Salaf* ialah ulama *fuqahā', muḥaddisūn* dan ahli tauhid abad pertama sampai dengan abad ketiga Hijriah, selain itu tidak termasuk kategori *salaf*. Kitab tafsir Qur'an diterima bila ditulis oleh orang yang *mu'tamad* (representatif) didasarkan atas penafsiran yang sah. (3) Mengakui bahwa Muhammadiyah dan *Al-Irsyād* tidak termasuk Wahabi, tidak keluar dari mazhab empat, dan tidak mengafirkan orang yang melakukan *tawassul*. Tentang *tawassul* masih akan dilanjutkan pembicaraannya di lain kesempatan. Tidak mengingkari adanya *karāmah*, anugerah keistimewaan dari Tuhan kepada seorang hambaNya yang mukmin dan beramal saleh, dan menghormati kitab-kitab ulama yang *mu'tamad* dan diakui.[63]

Keputusan ini mengisyaratkan bahwa *issue* pembaruan yang dikemukakan aliran baru tidak menggoyahkan sayap

pesantren, malah justru menimbulkan interaksi positif, bahwa pembaruan tidak selalu harus mencabut akar kultural keagamaan masyarakat yang telah hidup, dan sebaliknya tidak berarti akar kultural keagamaan itu harus dipertahankan mati-matian tanpa perbaikan. Dari satu segi argumentasi mereka dalam perdebatan agama kongres Al-Islam dapat mengendalikan argumentasi aliran baru. Ini antara lain dibuktikan dengan diterimanya keputusan tersebut di atas. Bahwa *ijtihād* tidak hanya dengan semangat yang menggebu tetapi perlu pemikiran yang jernih dan penguasaan materi yang cukup dan tidak mungkin dilakukan oleh semua orang Islam, apalagi *ijtihād* yang bersifat perorangan. Aspek ini saja tidak semudah yang disangka orang, sebab lembaga-lembaga kajian Islam yang ada di Indonesia waktu itu belum mendukung dilaksanakan kajian secara cukup memadai, apalagi di bidang *mu'āmalah* dan ilmu pengetahuan. Selain itu kategori *salaf* yang menjadi acuan penting pemikiran keagamaan sampai dengan abad tiga Hijriah memberi arti imam-imam mazhab mendapat pengakuan sebagai *salaf*, sebab mereka hidup di seputar abad tersebut. Tentu saja dengan demikian pemikiran keagamaan yang menggunakan referensi mazhab tersebut diakui sebagai *salaf* yang sah diikuti, di luar itu tidak termasuk *salaf*, walaupun tidak secara tegas ditolak, namun mengisyaratkan kesan ketidakabsahannya. Apakah dengan demikian faham aliran baru tidak bersumber dari *salaf*, tidak mendapat jawaban dari kongres tersebut.

Soal pengakuan bahwa dua aliran baru Muhammadiyah dan *Al-Irsyād* tidak termasuk aliran Wahabi[64] dan tidak keluar dari mazhab empat, sebenarnya agak rancu. Keputusan itu mengindikasikan kedua organisasi tersebut memang tidak mengakui mereka beraliran Wahabi, sebab sekiranya mereka beraliran Wahabi tentulah mereka menolak keputusan tersebut. Muḥammad 'Abd al-Wahhāb adalah pengikut Ibn Taymiyyah yang bermazhab Ḥanbali (Aḥmad Ibn Ḥanbal), salah satu dari mazhab empat. Barangkali karena umumnya referensi keagamaan yang menjadi acuan ummat Islam di Indonesia dari mazhab

Syāfi'ī, maka kemungkinan terjadi anggapan pukul rata bahwa yang tidak sesuai dengan ajaran mazhab Syāfi'ī sebagai tidak bermazhab. Atau paling tidak mereka yang berkecenderungan menggunakan metode dan mengikuti Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal dan pengikutnya antara lain Ibn Taymiyyah dan 'Abd al-Wahhāb sebagai tidak bermazhab. Kitab-kitab mazhab Aḥmad Ibn Ḥanbal memang tergolong langka di Indonesia. Kitab-kitab mazhab tersebut memang mengesankan metode literal sesuai dengan teks dan sedikit sekali atau bahkan menolak interpretasi analogi rasional.[65]

Agaknya kongres tersebut memutuskan kedua aliran tersebut bukan aliran Wahabi karena tidak menyadari bahwa aliran tersebut masih dalam kerangka mazhab empat atau ahlussunnah waljamaah yang lebih dekat atau pengikut mazhab Aḥmad Ibn Ḥanbal. Akan tetapi memang sikap keras gerakan Wahabi terhadap aliran-aliran tarekat dan tradisi keagamaan mereka seperti penghargaan kepada para imam tarekat dan sufi sampai kepada yang sudah meninggal dunia agaknya diwarisi dari sikap serupa yang dilakukan Ibn Taymiyyah. Boleh jadi juga karena serangan Ibn Taymiyyah kepada al-Ghāzalī yang mendapat penghargaan tinggi dari ummat Islam di Indonesia menjadikan kalangan pesantren tidak menaruaruh simpati kepada Ibn Taymiyyah dan akhirnya juga kepada gerakan Wahabi dan yang diduga menganut Wahabi di Indonesia.[66] Padahal sekiranya pendekatan pengetahuan normatif keagamaan yang dilancarkan aliran-aliran baru itu menggunakan metode-metode ilmiah dengan pemahaman yang baik terhadap konsep hidup, pranata sosial, sistem nilai, dan kelembagaan sosial lainnya, seperti yang dilakukan pendahulu mereka ketika membawa masuk agama Islam ke Indonesia, kemungkinan gerakan mereka lebih berhasil diterima kalangan pesantren dan masyarakat umumnya. Sampai sekarang pendekatan pengetahuan normatif keagamaan yang hitam putih, tanpa memandang medan yang dituju, kurang atau bahkan tidak mendapat sambutan yang luas. Kalaupun tindakan semacam itu berhasil, hanya dalam lingkup yang terbatas dan eksplosif.

C. BERAWAL DARI KOMITE HIJAZ

Sementara itu sejak awal tahun 1924 telah tersiar berita bahwa *Khalīfah* 'Abd al-Majīd telah dimakzulkan oleh pemimpin nasionalis Turki Mustafa Kamal. Menyusul kemudian berita bahwa para ulama Mesir di bawah pimpinan Syaikh Azhar akan menyelenggarakan pertemuan internasional membahas soal *khilāfah*. Dalam pertemuan mereka di Mesir 25 Maret 1924 atau 19 Sya'ban 1342 telah diputuskan pentingnya lembaga *khilāfah* bagi ummat Islam.[67] Pencabutan kekuasaan Amīr Waḥīd al-Dīn dari kedudukan *khalīfah* adalah sah, karena dilakukan oleh orang yang menyetujui pengangkatannya, tetapi pengangkatan 'Abd al-Majīd sebagai *khalīfah* baru tanpa kekuasaan politik, melanggar tradisi Islam, tidak sah, lebih-lebih lagi tidak diakuinya lembaga itu dalam pemerintahan Negara Turki.[68]

Menghadapi peristiwa tersebut maka di Surabaya diselenggarakan pertemuan 4 Agustus 1924 yang dihadiri SI, Muhammadiyah, *Al-Irsyād*, *Atta'dībiyah* (*Al-Ta'dībiyah*), *Taṣwīrul-Afkār*, *Ta'mīrul-Masājid* dan perhimpunan lain.[69] Pertemuan memutuskan membentuk Komite Khilafat dan akan menyelenggarakan persidangan luar biasa kongres al-Islam untuk mengirim delegasi ke Kairo.[70]

Kongres yang diselenggarakan kemudian menyepakati beberapa agenda masalah antara lain soal keagamaan yang diperselisihkan,[71] dan rencana pengiriman delegasi ke Kairo.[72] Umumnya pemimpin Islam Indonesia menyambut baik rencana Kairo membahas soal *khilāfah*. Agus Salim menjelaskan hanya Turki negeri muslim yang merdeka. Ketika Turki terlibat dalam Perang Dunia Pertama tidak satu pun pemimpin Islam negeri lain membantunya. Turki kalah dalam perang, satu per satu wilayah Turki jatuh ke tangan asing. Wilayah Turki hanya tinggal daerah dekat Balkan, wilayah Turki sekarang, yang dipertahankan mati-matian, karena itu Turki merasa kecewa dan keberatan memikul beban anggaran *khilāfah* yang tidak sedikit.[73]

Menurut Agus Salim kekecewaan itu menjadi salah satu sebab mengapa Turki membubarkan *khilāfah* yang menurut

mereka harus menjadi tanggung jawab seluruh negeri muslim.[74] Turki kemudian menyerahkan *khilāfah* kepada ummat Islam sedunia dan mengusir *Khalīfah* 'Abd al-Majīd ke luar dari Turki.[75] Peristiwa ini lalu ditanggapi pemimpin Islam seluruh dunia perlunya membangun kembali *khilāfah* itu dan rencana Kairo salah satu diantaranya. Namun tidak semua kalangan mendukung rencana tersebut. Surat kabar *Sedio-Tomo* yang dipimpin Abdoel Moeis menanggapi lain. Menurutnya ummat Islam Indonesia tidak perlu mengirim delegasi ke Kairo. Soal *khilīfah* adalah soal agama. Kebutuhan kita sekarang soal ekonomi, bagaimana meningkatkan kemakmuran dan kesejahteraan rakyat. Dana keuangan untuk mengirim delegasi lebih baik digunakan untuk membangun perekonomian rakyat bagi kesejahteraan mereka.[76]

Di tengah ramainya kesibukan rencana pengiriman delegasi ke Kairo muncul berita bahwa di semenanjung Arabia terjadi pertempuran perebutan kekuasaan antara 'Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd melawan Syarīf Ḥusīn. Setelah *Khalīfah* 'Abd al-Majīd tersingkir dari Turki ada dua rancangan pertemuan internasional untuk membahas persoalan tersebut. Rencana Kairo dan rencana Hijaz oleh Syarīf Ḥusīn. Rencana Ḥusīn tidak begitu mendapat tanggapan di Indonesia karena kurang matang persiapannya.[77] Kekalahan Ḥusīn dalam perang menyebabkan rencananya gagal. Namun Ibn Sa'ūd yang menang dalam perang menjanjikan akan menyelenggarakan pertemuan Islam internasional untuk mengatur dua kota suci Mekkah dan Madinah.[78]

Kejadian perang di Hijaz menjadi salah satu pertimbangan penundaan rencana pertemuan Kairo. Dengan alasan negeri Hijaz perlu diwakili dalam pertemuan Kairo, maka rencana itu ditunda. Alasan lain penundaan karena Panitia Muktamar Khilafah di Mesir memandang perlu untuk mengirim utusan ke seluruh dunia Islam lebih dahulu untuk menjelaskan rencana pertemuan Kairo; dan perkembangan dalam negeri Mesir yang sedang menyelenggarakan pemilihan umum.[79] Bersamaan dengan penundaan rencana Kairo itu penguasa baru Hijaz mengemukakan rencananya untuk menyelenggarakan pertemuan internasional guna

membahas pengaturan Mekkah dan Madinah. Adanya rencana baru ini menimbulkan kesibukan khusus para pemimpin Islam Indonesia. Sidang Komite Khilafat berlangsung intensif dan kongres Al-Islam meningkat frekuensinya. Setalah kongres 1924 yang membicarakan soal *khilāfah*, maka kongres berikutnya Agustus 1925, Februari 1926, September 1926, dan Desember 1926.

Kemenangan Ibn Sa'ūd dan rencananya untuk menyelenggarakan pertemuan Mekkah menimbulkan polarisasi orientasi baru Islam di Indonesia, khususnya Jawa. Kalangan pesantren menganggap kemenangan itu akan membawa dampak perubahan tradisi keagamaan menurut ajaran mazhab, sebab Ibn Sa'ūd dikenal beraliran Wahabi. [80] Pengalaman *traumatic* masa lalu mereka yang dipelopori 'Abd al-Wahhāb amat keras menentang segala pendirian yang tidak sejalan dengan mereka, maka kalangan pesantren cukup khawatir akan tradisi keagamaan mereka menghadapi penguasa baru di Hijaz yang beraliran Wahabi itu. Melalui Kyai Wahab mereka mencemaskan kekhawatiran itu dalam sidang-sidang Komite Khilafat. Sementara sayap yang lain tetap menghendaki agenda lama dipertahankan untuk dibawa ke Mekkah. Menurut mereka penyerbuan Ibn Sa'ūd atas Ḥusīn bertujuan baik untuk memperbaiki tata laksana ibadah haji yang di waktu sebelumnya kacau, sering terjadi perampokan dan banyak suku Arab yang melarikan diri.[81] Ibn Sa'ūd menjamin keamanan negeri Hijaz bagi jamaah haji maupun orang Arab lainnya.[82] Ibn Sa'ūd menjelaskan bahwa dirinya bukanlah penguasa yang lalim, kejam dan rakus kekuasaan. Dalam keterangannya yang di kutip surat kabar *Al-Ahrām* Ibn Sa'ūd menjelaskan bahwa tindakannya menggulingkan Ḥusīn didasari tekad untuk melindungi tanah suci yang dihormati ummat Islam, karena selama Ḥusīn dan keturunannya berkuasa, menurut keyakinannya, tidak akan ada keamanan di Hijaz.[83]

Berita-berita yang dimuat surat kabar tersebut tidak menggoyahkan kecemasan kalangan pesantren. Pengalaman *traumatic* masa lalu masih terus membayangi mereka. Sebenarnya mereka menghendaki agenda masalah yang seder-

hana saja untuk dibawa ke Mekkah yaitu tuntutan pelestarian tradisi keagamaan berdasar ajaran mazhab ahlussunnah waljamaah dan perbaikan tata laksana ibadah haji, khususnya tradisi tarekat sufi dan wirid, pembacaan salawat Nabi dan pengajaran kitab-kitab mazhab agar tetap diizinkan.[84] Polarisasi orientasi ini dipertegas sekelompok aliran baru nonpesantren yang menyelenggarakan pertemuan di Cianjur sebelum kongres Al-Islam di Bandung. Mereka mengadakan *lobby* yang dihadiri kalangan mereka sendiri untuk merancang keputusan kongres Bandung tentang delegasi ke Mekkah. Sebenarnya delegasi ke Mekkah sudah diputuskan kongres Yogyakarta tahun sebelumnya,[85] tetapi kemudian diubah lagi dalam kongres Bandung. Kongres Bandung memutuskan delegasi ke Mekkah; Tjokroaminoto (SI) dan Mas Mansur (Muhammadiyah).[86] Kyai Wahab memang tidak menghadiri seluruh acara kongres karena di tengah acara tersebut datang telegram bahwa ayahandanya sakit keras.[87] Kyai Wahab kemudian meninggalkan medan kongres, tetapi bukan karena itu lalu dibentuk Komite Hijaz, sebab Komite itu sudah dibentuk kira-kira satu atau dua bulan sebelumnya.[88] Rapat 31 Januari 1926 memutuskan membentuk wadah organisasi baru NU—Kongres Al-Islam di Bandung baru berlangsung Februari 1926. Jadi ketika kongres Bandung Komite Hijaz sudah dibentuk, bahkan NU sendiri sudah lahir.

Ketika merancang pertemuan Komite Hijaz dialog antara Kyai Wahab dengan Kyai Abdul Halim (Leumunding) mempersoalkan tujuan Komite Hijaz yang hendak dicantumkan dalam surat undangan.[89] Kyai Wahab menjawab:

> 'Tentu syarat tujuan nomer satu untuk menuntut kemerdekaan. Ummat Islam menuju ke jalan itu. Ummat Islam tidak leluasa sebelum(nya) negara kita merdeka';[90]

lalu Kiyai Wahab mengambil sebatang kayu dan menyalakan dengan api, sambil mengatakan:

> 'Ini bisa menghancurkan bangunan!'.
> 'Kita tidak boleh putus asa, kita yakin tercapai negeri merdeka'.[91]

Selain obsesinya tentang negeri merdeka "agar ummat Islam leluasa menjalankan syari'at agama mereka", Kyai Wahab juga merasakan tantangan dari kalangan intern ummat Islam sendiri yang mulai terusik ketenangannya setelah muncul aliran baru. Kyai Wahab menjelaskan kepada Kyai Halim selanjutnya:

> 'Saya sudah sepuluh tahun lamanya memikirkan membela para ulama yang diejek sana-sini, beramalnya diserang sini-sana. Kalau satu kali ini luput, pilih satu antara dua yang patut. Masuk organisasi merombak terus atau pulang memelihara pondok yang khusus'.[92]

Kecemasan itu bukan dirasakan Kyai Wahab sendiri. Kyai Hasjim Asj'ari juga mencemaskan keadaan yang menimpa Kyai Wahab yang 'ditendang sana sini'; tiga tahun lamanya Kyai Hasjim memikirkan hal itu.[93] Baru setelah NU lahir dan mendapat sambutan luar biasa, maka Kyai Hasjim merasa berbesar hati. Selama tiga tahun memikirkan keadaan Kyai Wahab dan kawan-kawan, Kyai Hasjim bermaksud membantunya, namun keadaan tidak mengizinkan.[94]

Komite Hijaz yang dibentuk sebelum Januari 1926 diketuai Hasan Gipo dan wakil Saleh Sjamil, sekertaris Moehammad Shadiq Setijo dan wakil Abdul Halim, penasehat K.H. Abdul Wahab, K. H. Masjhoeri, dan K.H. Khalil.[95] Mereka ini mempersiapkan pertemuan Komite Hijaz 31 Januari 1926. Pertemuan ini selanjutnya dijadikan hari lahir NU, sebab dalam pertemuan tersebut diputuskan mengirim delegasi ke Mekkah,[96] lalu timbul masalah atas nama organisasi apa delegasi itu dikirim. K.H. Mas Alwi mengusulkan nama *Nahḍatul-Ulama* mengambil nama organisasi pendahulunya *Nahḍatul-Waṭan*. Usul itu disepakati sidang maka Komite Hijaz dibubarkan.[97]

Mengapa bukan *Nahḍatul-Waṭan* dikukuhkan kembali dan diperluas tetapi membentuk perhimpunan baru, barangkali ada beberapa aspek yang dapat dipakai sebagai pertimbangan. Latar belakang orientasi keagamaan yang

akhirnya melahirkan pembentukan Komite Hijaz sebelumnya memerlukan wadah organisasi yang berciri keagamaan Islam, sebab misi yang hendak dibawa ke Mekkah berada dalam lingkup agama. Jika tetap menggunakan *Nahḍatul-Waṭan*, maka nama organisasi itu tidak mengesankan sebagai organisasi yang berkecimpung dalam soal agama. Dengan nama *Waṭan* mengesankan organisasi itu sebagai organisasi politik dan sosial, bukan keagamaan. Mungkin juga nama *Ulama* dapat memberi bobot pengaruh yang luas kepada ummat Islam, sebab ternyata organisasi *Nahḍatul-Waṭan* selama lebih sepuluh tahun tidak menunjukkan perkembangan yang luas. Mungkin juga dua aspek itu sekaligus menjadi pertimbangan keputusan rapat para ulama itu.

Pada sisi lain alasan para ulama pesantren perlu menggalang kerja sama membentuk sebuah perhimpunan yang berskala nasional, selain hal-hal tersebut di atas, fenomena di bawah ini barangkali juga menjadi salah satu sebabnya. Kongres Al-Islam di Surabaya diselenggarakan atas prakarsa Komite Khilafat dihadiri 68 utusan terdiri atas 9 Muhammadiyah, 29 SI, 4 *Al-Irsyād*, 6 Sub Komite Khilafat daerah, 3 PUI,dan selebihnya perhimpunan lokal seperti *Taṣwīrul-Afkār, Nahḍatul-Waṭan*, Perikatan *Waṭaniyah, Ta'mīrul-Masājid, At-Ta,dībiyah* (semuanya berasal dari Surabaya) dan perhimpunan lain.[98] Kongres Al-Islam di Yogyakarta tahun 1925 dihadiri 43 utusan SI, 10 Muhammadiyah, dan selebihnya perhimpunan lokal.[99] Selanjutnya kongres Bandung 1926 dihadiri 235 utusan, 138 di antaranya perkumpulan Islam di Yogyakarta yang memberi mandat kepada K. H. Fachroeddin sebagai juru bicara.[100] Perutusan kongres yang tidak seimbang ini kemungkinan merupakan salah satu sebab yang mendorong mengapa sejumlah organisasi lokal di Surabaya terlibat dalam pembentukan suatu perhimpunan yang diprakarsai Komite Hijaz.

Kongres-kongres Al-Islam yang berlangsung ketika itu seringkali mengambil keputusan dengan cara pemungutan suara. Ini agaknya salah satu fenomena yang mencemaskan kalangan pesantran. Bukti-bukti tertulis memang tidak atau

belum ditemukan, tetapi dengan melihat perimbangan jumlah delegasi yang dari tahun ke tahun terus pincang, sangat masuk akal kalau kemudian kalangan pesantren mencemaskannya. Kalau keadaan terus berlangsung demikian maka suara kalangan pesantren akan tidak terdengar lagi. Barangkali kalau dilihat menurut perspektif sekarang, kongres-kongres Al-Islam dekade 20-an, bukanlah kongres yang representatif membawa nama kawasan Hindia Belanda. Tetapi gambaran waktu itu tentu saja berbeda dengan sekarang. Sekalipun hanya dihadiri organisasi Islam yang sangat terbatas, khususnya yang ada di Pulau Jawa, namun kongres-kongres itu merupakan peristiwa yang mempunyai makna besar ketika itu, sebab sebelumnya belum pernah diselenggarakan pertemuan seperti itu. Oleh karena itu forum tersebut dianggap penting sampai terjadi adu argumentasi faham keagamaan yang sebenarnya hanya untuk mempertahankan gengsi.[101]

Delegasi kongres Al-Islam diwakili oleh pengurus pusat organisasi dan cabang-cabangnya, bahkan dalam kongres Surabaya sejumlah delegasi berasal dari utusan ranting organisasi.[102] Kalangan pesantren setelah terbentuknya NU tidak begitu bergairah mengikuti kongres Al-Islam. Tiga kali kongres selanjutnya di Bogor, Surabaya, dan Malang, tidak mereka ikuti. Kongres-kongres itu sendiri tidak berjalan baik, pertentangan faham juga masih terus berlangsung, khususnya antara SI dengan Persis dan Muhammadiyah. Tahun tiga puluhan hanya sekali diselenggarakan kongres. Tahun 1937 ketika MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) berdiri, kalangan pesantren diwakili Kyai Wahab tidak bertindak selaku wakil NU. Baru setelah ketentuan perutusan delegasi yang menghadiri kongres ditetapkan, setiap organisasi diwakili pengurus pusatnya atau organisasi lokal yang tidak mempunyai induk pusat, maka NU kemudian secara resmi mengikuti kongres.[103] Hubungan NU dengan organisasi lain serupa dengan di atas juga terjadi ketika NU keluar dari Masyumi tahun 1952. NU menghendaki agar struktur keanggotaan Masyumi diubah menjadi federasi yang diwakili oleh setiap organisasi ang-

gota Masyumi, tidak seperti yang ada, anggota Masyumi terdiri atas anggota perorangan dan anggota organisasi, masing-masing mempunyai suara yang sama. Tuntutan ini tidak memperoleh tanggapan pemimpin Masyumi, akibatnya NU menyatakan keluar dari Masyumi membentuk partai sendiri.[104]

D. MAZHAB AHLUSSUNNAH WALJAMAAH

Pertemuan ulama pesantren awal tahun 1926 di Surabaya menyepakati pendirian suatu organisasi yang akan menghimpun kegiatan mereka dengan nama Nahḍatul Ulama. Kurang lebih empat bulan sesudah itu telah dirintis penyelenggaraan muktamar yang pertama. Salah satu masalah yang menjadi perhatian para pendiri organisasi itu ialah mengenai lambang organisasi sehubungan dengan akan dilaksanakan muktamar. Kyai Abdul Wahab Chasbullah kemudian meminta kepada K. H. Ridwan untuk menciptakan lambang dengan ciri-ciri: orisinal, tidak meniru lambang yang sudah ada, tahan lama, dan mencerminkan sifat ulama.

Selama kurang lebih empat bulan Kyai Ridwan belum berhasil menciptakan lambang itu. Dengan bekerja keras mencari inspirasi dan ilham siang dan malam akhirnya inspirasi dan ilham itu datang di tengah malam beberapa minggu menjelang muktamar dibuka. Segera kemudian Kyai Ridwan membuat skets di tengah malam itu dan menyelesaikan penyempurnaannya keesokan harinya. Setelah lambang itu tercipta timbul kesulitan untuk mendapatkan kain warna hijau untuk bahan membuat bendera petaka yang di kala itu memang agak sulit didapat. Kira-kira dua hari menjelang muktamar dibuka bendera petaka dengan lambang NU berhasil digelar di depan jembatan Penilih kota Surabaya, dekat tempat berlangsungnya muktamar.

Kemudian timbul persoalan dalam muktamar itu ketika seorang pejabat pemerintah Hindia Belanda menanyakan arti lambang. Tidak seorang pun dalam sidang muktamar

yang dapat memberi jawaban apa arti lambang. Ketika Kyai Ridwan dihubungi untuk menjelaskan arti lambang yang diciptakan beliau agak tertegun di tengah kesibukan kepanitiaan muktamar, sebab lambang yang diciptakannya tidak dibayangkan mempunyai arti falsafah tertentu. Kyai Wahab pun ketika memintanya untuk membuat lambang NU tidak disertai permintaan semacam itu. Tidak urung karena desakan kyai lain terutama Kyai Wahab sendiri akhirnya Kyai Ridwan tanpa ekspresi yang menunjukkan kesiapannya mengenakan jas dan sorban memasuki ruang sidang. Tanpa diduga tiba-tiba Kyai Ridwan lancar sekali menguraikan makna dan falsafah lambang NU yang diciptakan sendiri.

Gambar bola dunia dan tali yang melingkar melambangkan asas persatuan dan perdamaian, sembilan bintang salah satu yang paling besar terletak di bagian paling atas melambangkan Nabi Muhammad sebagai panutan ummat, empat bintang di bawahnya melambangkan *khulafā rāsyidūn*, dan empat di bawahnya lagi melambangkan empat imam mazhab. Seluruh bintang berjumlah sembilan buah melambangkan wali sembilan, sebuah mitologi Islam yang sangat populer di Nusantara.[105]

Proses penciptaan lambang NU tersebut diyakini oleh sebagian besar anggota NU mempunyai arti mistis sebagai petunjuk Tuhan melalui kontemplasi dan ibadah. Demikian pula arti lambang diyakini sebagai rahmat Tuhan karena Kyai Ridwan ketika menjelaskan arti lambang di hadapan peserta muktamar dan pejabat pemerintah sedang dalam keadaan *irtijāl* (tanpa persiapan), kondisi luar biasa yang dipercaya di atas kesadaran normal manusia.[106] Tradisi pengambilan keputusan seperti ini, memohon petunjuk Tuhan dengan *munājāt* (menghadap Tuhan memohon petunjuk) dan kontemplasi, merupakan tradisi NU sejak awal. Kadang-kadang petunjuk itu memerlukan waktu berminggu-minggu, bahkan bulan, tetapi kadang-kadang hanya beberapa hari saja.

Sisi yang menarik dari lambang itu ialah penegasan NU sebagai pengemban panji ahlussunnah waljamaah yang di-

lambangkan dengan pengakuan kepada *khulafā' rā'syidū'n*, empat imam mazhab dan mitologi Nusantara tentang wali sembilan yang sangat populer. Dengan demikian NU menempatkan pijakan langkahnya dari akar tradisi keagamaan dan budaya yang berkesinambungan. Ketika muncul perpecahan yang kemudian melahirkan berbagai kelompok faham keagamaan sejak pertengahan abad pertama Hijriah dan berkembang pada abad kedua sampai abad kelima, terdapat alur besar kaum muslimin yang mengakui peran para sahabat Nabi termasuk keempat *khulafā rāasydīn* sebagai mata rantai pemahaman keagamaan dan generasi berikutnya para *tābi'īn* dan *salaf* yang saleh yang mengikuti mereka. Sementara itu terdapat kelompok aliran, antara lain golongan *mu'tazilah*, yang pada umumnya bersikap apriori terhadap mereka. Pernyataan itu dengan sendirinya tidak menutup mata adanya keragaman dan tingkat apriori itu.

Ada tiga pihak yang berselisih ketika itu yaitu golongan Muhājirīn dan Anṣār, dan di dalam golongan yang pertama terdapat *ahl al-bait*, kerabat Nabi, yang menghendaki 'Alī ibn Abī Ṭālib sebagai pengganti Nabi. Dua yang pertama sepakat menunjuk Abu Bakr meskipun pemimpin Anṣār yang semula diusulkan yaitu Sa'ad ibn 'Ubādah tetap tidak setuju atas pengangkatan Abu Bakr dan akhirnya mengasingkan diri ke Syiria.[107] Sementara itu pihak *ahl al-bait* menghendaki 'Alī namun tidak memperoleh dukungan kaum muslimin yang lebih dahulu telah menunjuk Abū Bakr.[108] Benih dari ketidakpuasan atas penyelesaian persoalan ini tetap terpendam untuk pada akhirnya menjadi salah satu faktor penting yang menimbulkan malapetaka besar (*al-fitnah al-kubrā*) dengan korban dua orang khalifah yaitu 'Us-mān ibn 'Affān dan 'Alī ibn Abī Ṭā lib.

Dari sinilah kemudian pecah konflik yang besar dan pertumpahan darah yang berkepanjangan. 'Alī dan para pendukungnya menuduh 'Usmān melakukan politik nepotis yang mengutamakan kerabat sendiri.[109] Ketika kemudian 'Usmān terbunuh kerabatnya antara lain Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān menuntut 'Alī bertanggung jawab atas kematian itu. Namum kebanyakan kaum muslimin dan elite sahabat

setuju mengangkat 'Alī sebagai pengganti 'Usmān dengan pertimbangan obyektif mengenai kecakapan, integritas dan orang yang paling awal masuk Islam selain karena sejak semula ada kecenderungan yang luas untuk menerima jabatan itu dari kerabat Nabi sendiri. Akan tetapi sejumlah sahabat antara lain Mu'āwiyah, Ṭalḥah dan Zubair diikuti para pendukung mereka menyatakan tidak bersedia *bai'ah* sebelum 'Alī mempertanggungjawabkan kematian 'Usman.[110] Setelah kemudian 'Alī wafat terbunuh maka Mu'āwiyah menyatakan kekuasaannya sebagai khalifah dan memerintah dengan tangan besi terhadap siapa saja yang tidak menyetujuinya. Selanjutnya Mu'āwiyah mewariskan kekuasaan itu kepada keturunannya berturut-turut selama satu abad. Salah satu keturunan 'Abbās berkoalisi dengan keturunan 'Alī menumbangkan kekuasaan itu dan memerintah selama kurang lebih lima abad selanjutnya dan keturunan Mu'āwiyah yang tersingkir membangun kekuasaan baru di Spanyol.[111]

Mengiringi rentetan konflik soal *khilāfah* pengganti Nabi Muhammad antara Bani Hasyim di mana pihak 'Alī dan 'Abbās berasal dengan Bani Ummayyah asal nenek moyang 'Usmān dan Mu'āwiyah—setelah khalifah 'Umar tutup hayat—timbul rentetan konflik lain yang menyangkut sendi-sendi utama keagamaan dan muncul kelompok-kelompok dengan pendukung mereka masing-masing. Kelompok pendukung 'Alī yang kelak dikenal dengan nama *Syī'ah* (pengikut) berkembang menjadi kelompok yang sangat fanatik. Mereka berpendirian bahwa tiga orang khalifah pendahulu 'Alī sejatinya merampas hak 'Alī. Mu'āwiyah dan kawan-kawan serta Bani 'Abbās dipandang sama dengan para khalifah itu.[112] Sementara itu akibat *taḥkīm* dalam pemberontakan *Ṣiffīn*[113] antara pihak 'Alī dan Mu'āwiyah muncul kelompok *khawārij* yang tidak setuju. Mereka menganggap *taḥkīm* itu melanggar hukum Tuhan, sebab Mu'awiyah jelas melakukan pemberontakan karena itu harus ditumpas. Selanjutnya kaum *khawārij* menyatakan kedua belah pihak salah, melanggar hukum Tuhan. Orang yang melanggar hukum Tuhan berarti melakukan dosa besar,

kedudukannya kafir.[114] Dalam pada itu muncul pihak ketiga yaitu *murji'ah* yang tidak sependapat dengan mereka. Pihak *khawārij* mengafirkan 'Alī dan 'Usmān dan mereka yang terlibat *taḥkīm*, sementara *syī'ah* mengafirkan tiga orang khalifah pendahulu 'Alī, dan keduanya menghujat Bani Umayyah yang berkuasa. Sebaliknya Bani Umayyah yang berkuasa menumpas mereka sebagai pelaku "kebatilan". Golongan *murji'ah* menyatakan bahwa ketiga pihak itu tetap mukmin. Mungkin sebagian mereka salah dan sebagian benar, namun siapa yang salah dan siapa yang benar tidak diketahui, karena itu mereka menyerahkan keputusan kepada Allah.[115] Golongan *mu'tazilah* yang muncul belakangan pada mulanya tidak berlatar belakang politik, bagaikan pendekar yang mengutamakan pendekatan rasional berusaha mengatasi krisis yang terjadi,[116] dan mereka berhasil menarik simpati sejumlah *khalīfah* 'Abbāsiyah. Bersandar kepada kekuasaan itu mereka bukan saja menjadi pemersatu dari perselisihan yang terjadi, tetapi sebaliknya menjadi malapetaka. Fanatisme pendapat yang berlebihan akhirnya menjadi bumerang bagi siapa saja yang tidak setuju dengan pendapat-pendapat *mu'tazilah*.[117]

Imam Asy'ari[118] mengemukakan ada sepuluh golongan yang berselisih dan berbeda pendapat namun mereka terpecah-pecah lagi menjadi beberapa cabang, ada yang sampai 15, 20 atau 24 cabang pecahan.[119] Al-Baghdādi[120] berusaha melacak jumlah 73 *firqah* yang diisyaratkan Nabi Muhammad dalam salah satu hadisnya[121] dan mencoba menjelaskan *firqah* yang benar yaitu 'yang mengikuti aku dan para sahabatku', namun ternyata jumlahnya (kurang lebih) 101 *firqah* kemudian digolong-golongkan satu sama lain akhirnya menjadi 73, belum termasuk 21 *firqah* lain yang digolongkan telah menyimpang dari Islam walaupun mereka sendiri menyatakan Islam.[122]

Pola pemahaman keagamaan yang merujuk kepada *sunnah* Nabi dan para sahabat untuk memahami sumber pokok ajaran Islam al-Qur'an sebenarnya telah dirintis oleh para sahabat sendiri. Ketika terjadi fitnah pada akhir zaman *khulafa rāsyidūn* sejumlah sahabat antara lain ibn 'Umar, ibn

'Abbās, ibn Mas'ūd dan lain-lain menghindarkan diri dari konflik itu dan menekuni bidang keilmuan dan keagamaan. Dari kegiatan mereka inilah kemudian lahir sekelompok ilmuwan sahabat yang kemudian mewariskan tradisi keilmuan itu kepada generasi berikutnya para *tābi'īn*. Selanjutnya kemudian lahir para *muhaddisūn* (ahli hadis), ulama fikih dan tafsir. Mereka menulis selain dalam bidang keahlian masing-masing juga menulis ilmu *kalām* yang menyanggah pendapat-pendapat yang mengabaikan *sunnah* Nabi dan para sahabat dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an mengenai soal-soal pokok agama (*uṣūl al-dīn*). Imam Abū Ḥanifah (767 M) menulis *al-Fiqh al-Akbar* yang menyanggah pandangan *jahmiyah* dan *qadariyah*;[123] Imam Syāfi'ī (820 M) menulis judul yang sama dengan pendahulunya;[124] Imam Ahmad ibn Ḥanbal (855 M) menulis buku *al-Radd 'alā al-Zanādiqah wa al-Jahmiyyah*;[125] Imam Bukhārī (870 M) menulis buku *Kitāb Khalq Af'āl al-'Ibād wa al-Radd 'alā al-Jahmiyyah wa Aṣḥāb al-Ta'ṭīl*;[126] dan Imam al-Dārimī menulis *Kitāb al-Radd 'alā al-Jahmiyyah* dan *al-Radd 'alā al-Marīsī al-'Anīd*.[127] Buku-buku tersebut merupakan sebagian dari buku lain yang ditulis sekitar abad ke-8 dan 9 Masehi atau 2 dan 3 Hijriah yang berusaha meneguhkan peran *sunnah* Nabi dan para sahabat untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an khususnya yang berhubungan dengan dasar-dasar agama (*uṣūl ad-dīn*).

Golongan yang mengikuti pola ini kemudian dikenal dengan nama ahlussunah waljamaah atau ahlussunah. Imam Asy'arī kadang-kadang mengungkapkan dengan sebutan *ahl al-sunnah wa al-istiqāmah* atau *ahl al-jamā'ah*.[128] Dari segi nama menurut Jalal Muḥammad Mūsā mempunyai dua pengertian.[129] Pertama, *sunnah* berarti metode atau *ṭarīqah* yaitu mengikuti metode para sahabat dan *tābi'īn* serta *salaf* dalam memahami ayat-ayat *mutasyābihāt*[130] dengan menyerahkan sepenuhnya pengertian ayat tersebut kepada Allah sendiri, tidak mereka-reka menurut daya nalar manusia semata-mata. Kedua, *sunnah* berarti hadis Nabi Muhammad yaitu meyakini kebenaran hadis *ṣaḥīḥ* sebagai dasar keagamaan. Rangkaian kata *sunnah* dengan *jamā'ah* menjadi

ahl al-sunnah wa al-jamā'ah yang ditulis dalam bahasa Indonesia ahlussunnah waljamaah memberi arti bahwa dasar keagamaan yang dianut bersumber kepada al-Qu'ran dan *sunnah* Nabi dan *sunnah* para sahabat atau lazim dengan ungkapan *ijmā'* sahabat, yaitu tradisi yang telah melembaga dalam kehidupan sosial keagamaan para sahabat Nabi setelah Nabi Muhammad wafat,[131] khususnya zaman *khulafā rāsyidūn*.

Pola dasar pemahaman keagamaan yang demikian ini berbeda dengan golongan *khawārij, syī'ah* atau *mu'tazilah*. Mereka umumnya menekankan interpretasi rasional dalam memahami ayat-ayat *mutasyābihāt* dan mengabaikan hadis Nabi Muhammad maupun tradisi sahabat Nabi.[132] Imam Asy'arī dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn* mengemukakan bahwa rujukan ahlussunnah waljamaah untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an berpedoman kepada hadis Nabi menurut riwayat para sahabatnya dalam hal ini termasuk 'Alī ibn Abī Ṭālib yang memperoleh penghargaan luar biasa kalangan *syī'ah* sebagai imam yang paling agung.[133] Tidak kurang banyaknya jalur *sanad* hadis Nabi dalam lingkungan ahlussunnah waljamaah melalui mata rantai orang-orang *syī'ah*. Imam Malik antara lain meriwayatkan hadis dari Abū Zar dan Ja'far al-Ṣādiq (salah seorang imam *syī*ah).[134] Akhirnya patut dikemukakan pendapat Ibn Taymiyyah tentang mazhab ahlussunnah waljamaah:

> Mazhab ahlussunnah waljamaah merupakan mazhab yang telah lama. Disebutkan Abū Ḥanīfah, Sāyfi'ī, Mālik dan Aḥmad ibn Ḥanbal (pengikut mazhab ini). Mazhab tersebut merupakan mazhab sahabat yang mereka terima dari Nabi mereka. Siapa yang menyimpang dari mazhab tersebut dia pembid'ah, menurut faham ahlussunnah waljamaah. Mereka sepakat bahwa *ijma'* sahabat sebagai *ḥujjah*, dan mereka berselisih faham tentang *ijma'* sesudah mereka.[135]

Umumnya mazhab ahlussunnah waljamaah, setidaknya di Indonesia, dikaitkan dengan mazhab-mazhab fikih Abū Ḥanīfah, Mālik, Sāyfi'ī dan Aḥmad ibn Ḥanbal. Mengingat soal fikih menyangkut kebutuhan keseharian masyarakat

dalam pelaksanaan ibadah dan *mu'āmalah* maka wajar bila mazhab ahlussunnah waljamaah lebih sering terkait dengan mazhab fikih tersebut. Selain itu keempat imam mazhab fikih tersebut dengan tegas menyatakan pendiriannya sebagai golongan ahlussunnah waljamaah yang menentang pendapat-pendapat aliran *mu'tazilah* dan *qadariyah* maupun *jahmiyah*. Dalam anggaran dasar NU juga di sebutkan:

> Adapoen maksoed perkoempoelan ini jaitoe memegang dengan tegoeh salah satoe dari mazhabnja Imam empat jaitoe Imam Moehammad bin Idrīs asj-Sāyfi'ī, Imam Mālik bin Anas, Imam Abōe Ḥanīfah An-Noe'mān, ataoe Imam Aḥmad bin Ḥanbal, dan mengerdjakan apa sadja jang mendjadikan kemaslahatan agama Islam.[136]
>
> Memeriksa kitab-kitab sebeloemnja dipakai oentoek mengajar, soepaja diketahoei apakah itoe daripada kitab-kitab Ahli Soennah wal Djama'ah ataoe kitab-kitab Ahli Bid'ah.[137]

Anggaran dasar ini mengalami beberapa kali perubahan antara lain tahun 1961 dan 1979, tetapi tetap pada acuan ahlussunnah waljamaah sebagai dasar gerakan keagamaan NU. Dalam anggaran dasar tahun 1961, misalnya, tidak disebutkan secara eksplisit ahlussunnah waljamaah, namun tujuannya disebutkan 'Menegakkan Sjari'at Islam dengan haluan salah satu dari Empat Mazhab.[138] Tahun 1979 dalam muktamar NU XXVI di Semarang disebutkan bahwa tujuan NU ialah 'Menegakkan syari'at Islam menurut haluan Ahlussunnah waljamaah ialah Ahlil-Mazāhibil-Arba'ah'[139] Selanjutnya tahun 1984 dalam muktamar ke XXVI di Situbondo NU menetapkan Pancasila sebagai asas organisasi mendahului penetapan undang-undang mengenai hal itu dan menambah pasal akidah yang dirumuskan:

> NHDLATUL ULAMA sebagai Jam'iyah Dīniyah Islāmiyah beraqidah Islam menurut faham ahlussunnah wal jamaah mengikuti salah satu mazhab empat: Hanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī.[140]

Perubahan-perubahan anggaran dasar bukanlah soal

yang penting untuk menilai ciri pokok faham keagamaan NU. Meskipun tidak disebutkan secara eksplisit seperti anggaran dasar tahun 1979, tidak berarti NU telah meninggalkan faham dasar keagamaannya ahlussunnah waljamaah. Bahkan boleh dikatakan apa yang tertuang dalam anggaran dasar merupakan aspek formal dari kehidupan keagamaan NU.[141] Di balik formalitas itu masih terdapat warna yang sebenarnya dari sifat dan corak gerakan yang menjadi inti pokok kehidupan keagamaan NU.

E. PENDEKATAN *UṢUL AL-FIQH*

Seperti dikemukakan di muka ada dua pola pemahaman keagamaan yang berkembang pada awal sejarah Islam yaitu pihak yang meneguhkan peran para sahabat sebagai mata rantai transmisi pemahaman terhadap sumber pokok ajaran agama dan pihak lain yang kurang atau tidak mengabaikan peran tersebut. Namun dalam perkembangannya kemudian pola ini lebih banyak diterapkan dalam bidang *kalām*, sebab tidak sedikit ulama fikih golongan *mu'tazilah* yang tetap menempatkan para sahabat Nabi sebagai rujukan dalam upaya mencari sumber pemahaman ajaran agama antara lain Qāḍī 'Abd al-Jabbār (915) dan Abū al-Ḥusain al-Baṣrī (1044).[142] Bahkan sampai pada tingkat tertentu pendekatan logika rasional ilmu *kalām* yang berkembang pesat ketika filsafat Yunani mulai memasuki dunia Islam melalui penerjemahan akhir abad dua Hijriah, maka bidang fiqih pun tidak luput dari gelombang itu.[143] Namun tidak lantas hadis Nabi Muhammad menjadi tidak diakui seperti halnya sebagian pendapat ahli ilmu *kalām*. Gelombang pendekatan analogi rasional yang memasuki fikih, seperti dikemukakan Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1210),[144] karena *ahl-ḥadīs*[145] meskipun mereka hafal hadis-hadis Nabi namun mereka tidak mampu merangkum hadis-hadis itu secara sistematis dan logis, sehingga mereka seringkali tidak mampu menjawab soal-soal hukum yang berkembang di tengah masyarakat. Salah satu aspek yang memberi konstribusi pendekatan logika rasional ialah munculnya ilmu *uṣū.l al-fiqh* yang men-

sistemasi pokok-pokok teori dan dalil ilmu fikih ke dalam kesatuan teori dan kaidah-kaidah hukum.

Pendekatan *uṣūl al-fiqh* yang menggunakan asumsi kebahasaan dan logika rasional untuk menarik kesimpulan teoritis sehingga tersusun dalil-dalil pokok untuk mengetahui ditil masalah menunjukkan adanya hubungan dengan filsafat dan *kalām*. Salah satu pengaruhnya ialah munculnya dua pola pendekatan ilmu *uṣūl al-fiqh* yaitu aliran *mutakallimīn* (ahli ilmu *kalām*) dan aliran *fuqahā* atau dikenal pula aliran *aḥnāf* (dari Abū Ḥanīfah).[146] Penulis buku *uṣūl al-fiqh* aliran pertama antara lain Imam al-Sāyfi'ī, Abū Ḥasan al-Asy'ari, Abū Bakr al-Bāqillānī, al-Ghazālī, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Abū Ḥusain al-Baṣrī, dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[147] Sedangkan penulis yang beraliran kedua antara lain al-Māturī dī, al-Kurkhī, al-Jaṣṣāṣ, Abū Zaid al-Dabūsī, al-Sarkhaṣī, dan Zain al-Dīn ibn Nujaim al-Ḥanafī.[148]

Pola pendekatan *uṣūl al-fiqh* ini dengan sendirinya melahirkan fenomena lain dari perpecahan yang terjadi dalam *kalām* antara ahlussunnah waljamaah dengan aliran *mu'tazilah;* mereka sama-sama menghargai hadis Nabi Muhammad maupun tradisi sahabat Nabi yang telah melembaga dalam kehidupan sosial keagamaan mereka yang dikenal dengan istilah *ijmā'* sahabat. Hanya saja yang pertama tetap menerapkan hadis Nabi Muhammammad maupun *sunnah* sahabat sebagai dasar untuk merumuskan an konsep-konsep ajaran *kalām,* sedang yang lain tidak demikian.

Bahwa aliran ahlussunnah waljamaah dengan aliran *mu'tazilah* bisa sefaham dalam banyak hal tentang fikih, namun tetap tidak bisa sefaham tentang *kalām*. Perselisihan keagamaan yang terjadi di Indonesia sejak awal abad ini justru terjadi dalam soal-soal ditil fikih itu. Hal itu sebenarnya bukan merupakan polarisasi mazhab, sebab di dalam mazhab ahlussussunnah waljamaah sendiri perbedaan itu bisa saja terjadi. Adanya mazhab-mazhab fikih di lingkungan *sunnī* sendiri merupakan indikasi adanya perbedaan dan polarisasi itu. Jika dilihat dari segi ini perbedaan faham yang terjadi antara NU dan sayap pesantren lainnya dengan aliran baru nonpesantren bukanlah karena perbedaan

aliran mazhab yang dianut, setidaknya bila hal itu dikaitkan dengan persoalan *kalām*. Perbedaan faham yang terjadi sebenarnya masih dalam lingkup *sunnī* (ahlussunnah waljamaah), sebab mereka tidak memperdebatkan perbedaan tentang *kalām*.[149] Beberapa masalah yang muncul yang akhirnya disengketakan ialah soal *ijtihād, taqlīd, sunnah, bid'ah* dan soal-soal ditil lainnya tentang fikih dan ibadah.

Dalam soal *ijtihād* dan *taqlīd*, misalnya pernyataan pintu *ijtihād* sudah tertutup terutama pada zaman Imām Ḥaramain *al-Juwainī* dan *al-Ghazālī* sebenarnya bukanlah dimaksudkan sebagai ketidakmungkinan adanya *ijtihād* baru, tetapi berkaitan dengan konteks zaman itu. Kebebasan ijtihad ternyata menimbulkan dampak yang luas dengan munculnya beragam perbedaan faham dalam skala kompleksitas, bobot dan keragaman yang bertambah sulit untuk diselesaikan pemecahannya. Etik ilmiah untuk ber *ijtihād* tidak lagi menjadi perhatian yang memadai, setiap orang seakan bebas 'naik panggung' melakukan *ijtihād*. Kondisi ini tentu saja membawa dampak negatif. Namun seruan untuk membatasi *ijtihād* itu sendiri bukannya tanpa akibat negatif pula, yaitu berhentinya semangat ilmiah ummat Islam. Kritik pertama datang dari ibn Taymiyyah (± 150 tahun sesudah al-Ghazālī) yang dengan gigih menganjurkan ummat Islam untuk melakukan ijtihad. Meskipun demikian dia toh tetap menyatakan dirinya bermazhab yaitu mengikuti Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, sebab metode istinbāṭ hukum yang digunakan mengacu kepada metode Aḥmad ibn Ḥanbal.

Di sinilah sebenarnya akar dari *issue ijtihād* dan *taqlīd* itu. Kalangan NU dan pesantren lainnya lebih terkesan hati-hati tidak bergairah untuk menjaga agar rentangan perbedaan yang muncul tidak bertambah lebar dengan menenkankan penggunaan metode analisis soal-soal keagamaan mengacu kepada metode yang telah dikembangkan para imam mazhab itu, sebab sampai dewasa ini metode tersebut masih dianggap yang paling *mu'tabar* (baku), belum muncul metode baru yang orisinal.[150] Sementara kalangan aliran baru nonpesanteren lebih vokal dengan anjuran *ijtihād* dan me-

ninggalkan *taqlīd*, pada hal seiring dengan itu tidak atau belum memunculkan metode maupun hasil *ijtihād* yang baru. *Issue* yang muncul masih berkisar soal lama yang sudah muncul dari kalangan mazhab terdahulu dengan metode yang mereka kembangkan.

Walaupun kedua pihak mengesankan sikap yang berlainan, mereka belum atau masih kurang memberi kontrubusi yang memadai bagi pengembangan pemikiran keagamaan. Sementara soal-soal *furū'* dilontarkan sebagian mereka dianggap karya *ijtihād*, kalangan lain menganggap soal itu sebagai *status quo* yang bisa diterima ataupun ditolak, sebab mengenai soal itu merupakan soal *ijtihādī* yang boleh diikuti dan boleh juga tidak. NU tidak mau dipersalahkan karena mengikuti pendapat mazhab atau imam tertentu dan sebaliknya juga tidak menyalahkan orang lain yang pendapatnya berbeda dengan pendapat yang diikuti NU.

Sikap kehati-hatian ini bisa dilihat dari pernyataan ra'īs akbar K. H. Hasjim Asj'ari yang menganjurkan agar para ulama NU meneliti mata rantai transmisi ilmu pengetahuan keagamaan dari guru ke guru sebelumnya yang diakui memiliki otoritas dan *mu'tabar*.[151] Tidak gegabah mengambil kesimpulan hanya dengan membaca Qur'an dan hadis tanpa diikuti kemampuan pemahaman bagaimana ulama terdahulu terutama generasi sahabat Nabi dan *tābi'īn* (generasi sesudah sahabat Nabi) menginterpretasikan ayat-ayat Qur'an maupun hadis Nabi itu. Sikap langsung mengambil kongklusi dan mengabaikan transmisi interpretatif dari ulama terdahulu sebagai sikap ilmiah yang tidak memadai. Untuk itu maka perlu dilakukan kajian terhadap referensi lama yang membahas masalah-masalah yang timbul yang pernah dilakukan ulama generasi sahabat yang kemudian dibahas pula oleh generasi berikutnya dan seterusnya. NU pun kemudian menetapkan buku-buku *mu'tabar* yang dianggap memenuhi standar kriteria di atas. Namun sayang akibat dari sikap NU itu lembaga pendidikan pesantren tidak cukup bersemangat mengembangkan dirinya menjadi lembaga kajian yang mampu menelaah secara kritis pro-

blematik yang dihadapi. Para kyai umumnya memiliki pengetahuan yang luas dari hasil kajian mereka terhadap referensi lama namun mereka tak mampu mengapresiasikan pengalaman itu menjadi kajian kritis orisinal yang mampu menjawab tantangan zaman. Tidak kurang dari lima dasawarsa terakhir ini hanya sedikit sekali ulama NU yang mampu mengapresiasikan pengalaman ilmiah mereka ke dalam bentuk kajian kritis melalui penerbitan buku dan berkala lainnya. Berbeda dengan generasi pendahulu NU, muncul ulama dari lingkungan pesantren yang mampu menuangkan pemikiran ilmiah mereka meskipun karya itu tidak ditulis ketika mereka melakukan kegiatan akademis di pesantren tetapi di luar negeri seperti Kiyai Ihsan Kediri dan Kyai Nawawi Banten.

F. *KALĀM*, FIKIH DAN *TASAWWUF*

Faham ahlussunnah waljamaah yang dianut NU memang tidak terbatas pada mazhab-mazhab fikih saja. Di bidang *kalām* NU menganut mazhab *Asy'ariyyah* dan *Māturīdiyyah*, sedang dalam bidang tasawwuf menganut mazhab al-Junaid al-Baghdādī dan al-Ghazālī. Mazhab-mazhab fikih sebenarnya tidak terbatas empat mazhab saja, kurang lebih ada sepuluh mazhab, namun mazhab-mazhab yang lain itu tidak mengalami perkembangan dan pengikutnya sangat terbatas akhirnya tinggal empat sampai lima mazhab saja yang terus berkembang di tangan para pengikut mereka.

Mazhab kalām Asy'arī dan Māturīdī dikenal pula sebagai mazhab ahlussunnah waljamaah (*ahl al-sunnah wa al-jamāah*).[152] Secara formal mazhab ini muncul setelah beberapa sekte *kalām* yang lain telah melembagakan diri sebagai suatu ajaran yang didukung kelompok masyarakat dan ilmuwan tertentu. Kritik terhadap konsep *kalām* mereka kemudian melahirkan suatu bangunan sistem keilmuan *kalām* tersendiri yang akhirnya membentuk cabang sendiri dengan nama ahlussunnah waljamaah. Kritik ini tidak muncul sebagai antitesa terhadap konsep *kalām* yang telah bermunculan itu melainkan lebih berupa upaya peneguhan kembali

dari sebuah tradisi *kalām* yang sejak mula merupakan konsep yang dianut bagian terbesar masyarakat Islam. Di tangan para pendiri mazhab ini yaitu Asy'arī dan Māturīdī kemudian konsep *kalām* itu memperoleh peneguhan kembali sebagai konsep *kalām* yang utuh. Dasar rujukan kritik mereka ialah konsep *kalām* yang telah dianut oleh pemuka-pemuka dan ilmuwan Islam sebelumnya mulai dari para pendiri mazhab fikih sampai ulama tafsir dan hadis dan tokoh-tokoh ilmuwan generasi sahabat Nabi yang meneguhkan kembali peran *sunnah* Nabi dan tradisi sahabat sebagai mata rantai transmisi pemahaman *kalām* yang ditinggalkan sekte lain.

Mazhab *kalām* Asy'arī merupakan jalan tengah antara rasionalisme *mu'tazilah* dan antropomorpisme *jabariyyah* dengan pendekatan yang menggabungkan aspek rasional (akal) dan teks (*naql*).[153] Sebelumnya masalah-masalah *kalām* dalam tradisi *sunnī* juga seperti halnya fikih dipandang hanya dari sudut *naql* atau teks, maka Asy'arī memelopori pendekatan baru yang menggabungkan dua pendekatan sekaligus, rasional dan tekstual. Akan tetapi generasi sesudah Asy'arī mengembangkan pemikiran tersebut lebih rasionalistis. Ini terlihat antara lain konsep *kalām* yang dikembangkan al-Baqillānī.

Pendekatan tengah yang lebih moderat Asy'arī misalnya soal perbuatan manusia (*af'āl al-'ibād*). Menurut aliran *mu'tazilah* manusia menciptakan perbuatannya sendiri, karena itu manusia dituntut mempertanggungjawabkan perbuatannya. Sementara menurut aliran *jabariyyah* manusia tidak menciptakan perbuatannya, perbuatan manusia diciptakan Allah. Asy'arī berpendapat ada dua unsur dari kekuasaan Tuhan dan unsur dari kekuasaan manusia sendiri. Unsur dari Allah berupa *qudrah* dan dari manusia berupa *kasb*. Agaknya Asy'ari sendiri mengalami kesulitan merumuskan konsep tersebut, sehingga banyak ulama yang beranggapan konsep tersebut masih bersifat *jabariyyah*, karena penciptaan manusia terhadap perbuatannya sendiri tidak efektif. Pengikut Asy'arī selanjutnya, antara lain al-Baqillānī, berpendapat bahwa peran Allah dalam perbuatan manusia berupa

genus (*jins*) dan peran manusia sendiri berupa *species* (*naw'*). Allah menciptakan *genus* gerak dan manusia menciptakan *species* gerak seperti dalam bentuk duduk, berdiri, jalan dan lain sebagainya.[154]

Selanjutnya empat mazhab fikih yang menjadi acuan NU merupakan sebagian dari mazhab fikih yang pernah berkembang dalam sejarah perkembangan hukum Islam. Mereka adalah Abū Ḥanīfah al-Nu'mān (767), Mālik ibn Anas (795), Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī (820), dan Aḥmad ibn Ḥanbal (855). Selain sekte *syi'ah* yang memiliki pandangan fikih sendiri dan mereka mengembangkan pemikiran fikih itu, maka sekte *kalām* yang lain umumnya tidak jauh berbeda dengan konsep pemikiran fikih ahlussunnah waljamaah. Ini barangkali karena perkembangan pemikiran *kalām* mereka mencapai puncak pada abad tiga dan empat Hijriah terus mengalami kemerosotan setelah mereka kehilangan tokoh atau lembaga pelindung penguasa politik yang didominasi kalangan *sunnī* hampir sepanjang sejarah Islam.

Mazhab fikih *sunnī* juga mengalami perkembangan yang dilakukan pengikut masing-masing mazhab itu. Mazhab Abū Ḥanīfah dikembangkan antara lain oleh Abū Yūsuf, mazhab Mālik oleh al-Syāṭibī, mazhab Syāfi'ī oleh al-Nawāwī, dan mazhab Aḥmad ibn Ḥanbal oleh Ibn Taymiyyah. Masing-masing melakukan kajian terhadap fikih mazhab dan menginterupsi beberapa bagian yang menjadi konsep pendiri mazhab dan mengembangkannya menurut pemikiran mereka. Dengan konsep mazhab empat ini secara teoritis NU memiliki keleluasaan menerapkan kebijaksanaan jam'iyahnya untuk mengantisipasi masalah-masalah yang timbul sehingga tidak kaku dengan berbagai alternatif dari pendapat-pendapat mazhab yang ada. Namun dalam prakteknya seringkali tradisi NU lebih banyak berkiblat kepada mazhab Syāfi'ī dibanding kepada mazhab lain. Meskipun demikian dalam lingkungan mazhab Syāfi'ī sendiri masih dimungkinkan munculnya beberapa alternatif pemecahan karena tersedia beberapa pendapat yang berbeda.

Dalam bidang tasawwuf NU menganut faham sufi al-Junaid al-Baghdādī dan Abū Hamid al-Ghazāl.[155] Al-Junaid

mendapat gelar penghargaan *Sayyid al-Ṭā'ifah* (pemimpin sekte atau ummat) dan *Ṭāwūs al-Fuqarā'* (burung merak para fakir, sebuah istilah tasawwuf untuk menyebut seorang imam, *al-faqīr*), sementara Ghazālī gelar penghargaannya *Ḥujjah al-Islām* (pembela Islam). Al-Ghazāl itidak membangun sekte tarekat sendiri tetapi bahwa dia seorang sufi besar terlihat dari karya tulisnya yang monumental antara lain *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Minhāj al-'Ābidīn*. Tarekat al-Junaid dikenal sesuai dengan namanya *al-Junaidiyyah*. Tarekat ini tidak begitu populer di kalangan NU meski secara resmi mazhab tarekat tersebut dianut NU. Hal ini bukan karena konsep sufisme tarekat tersebut tidak sesuai dengan lingkungan pesantren, tetapi lebih disebabkan karena tarekat-tarekat yang berkembang di Indonesia dewasa ini memiliki konsep sufisme yang menginduk kepada kedua konsep sufi tersebut di atas.[156] Kalau pun tarekat *al-Junaidiyyah* tidak berkembang atau kurang populer barangkali karena ketiadaan tokoh atau guru yang memperoleh jalur transmisi *istimā'* (tatap dengar) dan *ittibā'* (mengikuti) melalui guru ke guru yang sampai ke pada al-Junaid.

Seperti halnya dalam soal *kalām*, konsep tasawwuf al-Junaid maupun al-Ghazālī merupakan kritik yang menggugat radikalisme dan liberalisme tasawwuf yang dikembangkan Abū Yazīd al-Busṭāmī (875) dan Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāj (928). Radikalisme dan liberalisme pemikiran tasawwuf mereka sampai menafikan realitas kongkret manusia sendiri dalam konsep *maqāmāt* (tingkatan): *fanā'* (kehancuran), *baqā'* (kekekalan), *ittiḥād* (kemanunggalan), dan *ḥulūl* (penitisan). Proses pematangan kesadaran spiritual menurut mereka dimulai dengan peniadaan kesadaran kongkret manusia (*fanā'*) untuk sampai ke kesadaran metafisis yang abadi (*baqā'*) dan selanjutnya ke tingkat yang lebih tinggi, kemanunggalan (*ittiḥād*), tidak ada lagi wujud kecuali wujud Tuhan, sebab Tuhan telah mengambil tempat menitis (*ḥulūl*) dalam diri manusia setelah sifat kemanusiaannya sirna.[157] Konsep ini dikenal dengan istilah *wahdah al-wujūd*. Akibat dari konsep ini memang harus mereka

bayar sangat mahal. Al-Ḥallāj dihukum mati dan al-Busṭāmī dianggap orang gila yang ditinggalkan masyarakat.

Kritik al-Junaid maupun al-Ghazālī terhadap konsep tersebut mencoba meluruskan kembali konsep tasawwuf dengan tetap berpijak pada realitas kongkret manusia sendiri. Mereka membatasi *maqāmāt* tasawwuf hanya sampai kepada *maḥabbah* dan *ma'rifah*.[158] Suatu tahap *maqāmāt* yang tetap menempatkan manusia dalam kesadaran kongkret dirinya sendiri. Menurut al-Junaid kesadaran tertinggi ialah *al-ṣaḥw* yang masih tetap dalam realitas kongkret (*asy-ya'*) untuk menerima derita (*mu'lim*) atau nikmat (*lazzah*). Dengan demikian tetap terdapat jarak antara manusia dengan Tuhan.

Jadi mazhab ahlussunnah waljamaah yang dianut NU merupakan pendekatan yang multidimensional dari sebuah gugusan konfigurasi aspek-aspek *kalām*, fikih dan tasawwuf. Ketiganya merupakan kesatuan yang utuh, masing-masing tidak dipilah dalam trikotomi yang satu berbeda atau berlawanan dengan yang lain. Meskipun demikian tidak seluruh perilaku NU mampu mengapresiasikan kesatuan itu. Seringkali aspek fikih lebih menonjol dibanding aspek lain. Hal itu mungkin disebabkan karena kesulitan mengembangkan wawasan yang komprehensif di tengah keragaman tingkat pemahaman keagamaan jamaah NU sendiri. Umumnya tokoh-tokoh puncak NU yang berpengaruh, para kyai yang alim, memiliki wawasan dari ketiga aspek tersebut di atas.

Suatu hal yang umumnya menjadi corak dari suatu pemikiran yang menginterupsi radikalisme dan liberalisme pemikiran lain ialah bahwa pemikiran itu menjadi cenderung bersifat konservatif mengambil jalan tengah di antara dua kubu ekstrem. Corak demikian mungkin sebagai konsekuensi dari keterikatan pemikiran itu sebagai upaya menjaga keseimbangan dan stabilitas sosial budaya, sebab pada dasarnya sudah menjadi tradisi bangsa mana pun untuk lebih terdorong ke arah harmoni dan kestabilan. Konsep *kalām* dan tasawwuf, bahkan mungkin juga fikih, mazhab ahlussunnah waljamaah tidak lepas dari konteks di

atas. Konsep pemikiran tersebut muncul sebagai kritik terhadap konsep pemikiran *kalām* dan tasawwuf lain yang radikal dan liberal untuk meneguhkan kembali tradisi pemikiran yang sudah ada namun belum memperoleh wadah kongkret sebagai konsep keilmuan. Sebagai upaya peneguhan kembali sebuah tradisi pemikiran, maka *sunnisme* muncul tentu sebagai pembelaan untuk menciptakan harmoni dan kesatabilan itu. Salah satu konsekuensinya ialah bahwa pemikiran sunnisme tidak bisa atau sulit melepaskan diri dari sifat konservatif untuk selalu mengambil jalan tengah di antara ekstremisme, sebabnya ialah karena akan terus terjadi keadaan saling berkepentingan antara kekuasaan politik untuk menjaga harmoni dan kestabilan dengan konsep pemikiran itu sendiri yang memberi bobot dan legitimasi harmoni dan kestabilan itu. Pemikiran sunnisme memang tidak lepas dari realitas kekuasaan politik itu, hampir sepanjang sejarah kekuasaan politik Islam selalu didominasi oleh hubungan yang harmoni antara kekuasaan politik sebagai 'pelindung' dan disisi lain konsep pemikiran kalam *sunnī* memberi bobot dan legitimasi peran kekuasaan politik.[159]

Beberapa kitab di bawah ini mungkin bisa menunjukkan kemungkinan tersebut. Buku pertama ditulis oleh Ḥusain Afandi al-Jisr al-Tarabulisi (Tripoli, Lebanon), 1854-1909 M berjudul *al-Ḥuṣūn al-Ḥamīdiyyah li al-Muḥāfaẓah 'alā al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* (Perbentengan *Ḥamīdiyyah* untuk Melindungi Akidah Islam), dan buku kedua ditulis oleh Abu *Ḥāmid al-Ghazālī* berjudul *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* (Kesederhanaan Berakidah). Buku pertama ditulis pengarangnya sebagai upaya merumuskan suatu 'ideologi' ahlussunnah waljamaah untuk meneguhkan kekuasaan politik Sultan 'Abd al-Ḥamīd, penguasa Turki ke-34, tahun 1876-1909. Dalam kata pendahuluan pengarang menganjurkan agar buku tersebut disebarkan ke kantor-kantor kesultanan dan sekolah-sekolah untuk dibaca dan dipelajari. Tujuannya barangkali agar mereka memiliki kesatuan pandang dan wawasan akidah.

Buku kedua yang ditulis al-Ghazālī tidak seperti itu, namun kedua buku itu sama-sama mengakhiri bab penutup

kitab *kalām* tersebut dengan bab tentang kewajiban Islam membangun *imāmah* (kekuasaan politik). Argumentasi mereka bertolak dari logika pemikiran bahwa tujuan pokok syari'ah Islam ialah adanya ketertiban agama (*niẓām al-dīn*), ketertiban itu tidak akan terwujud tanpa ketertiban kehidupan sosial duniawi (*niẓām al-dunyā*), dan yang terakhir ini tidak akan terwujud tanpa ketertiban politik (*imāmah*). Logika pemikiran ini juga sering dilanjutkan, ketertiban politik (*imāmah*) tidak akan terwujud tanpa loyalitas (*ṭā'ah*), tetapi dalam teologi maupun syari'ah Islam seringkali loyalitas dalam bentuk kewajiban (sepanjang tidak menjurus kepada maksiat). Dalam ilmu politik loyalitas diterjemahkan partisipasi, dan itu tidak akan terwujud (dengan baik) tanpa demokrasi. Jadi loyalitas itu bisa terwujud bila sistem kekuasaan politik dijalankan secara demokratis dari rakyat.

Bertolak dari asumsi pemikiran tersebut di atas maka membangun kekuasaan politik (*imāmah*) dalam Islam merupakan kemestian (*ḍarūrī*), tidak bisa tidak, sebab dengan cara itulah tujuan syari'ah Islam bisa diwujudkan. Konsep tersebut tentu saja mudah dimanipulasi oleh penguasa politik untuk meneguhkan dirinya sebagai pelindung agama, sebab hakekat kekuasaan politik mereka tujuannya untuk menciptakan ketertiban sosial politik dan ini merupakan unsur penting dalam upaya menciptakan ketertiban agama. Dengan sendirinya kekuasaan politik itu memperoleh legitimasi kekuasaannya secara sah. Model saling berkepentingan semacam ini menguntungkan kedua belah pihak, para penguasa politik mendapat legitimasi kekuasaan politik mereka sah, dan sebaliknya konsep-konsep pemikiran keagamaan, khususnya *kalam*, mendapat perlindungan politik.[160] Apakah hal yang demikian hakekatnya merupakan suatu harmoni?

Jika ditinjau dari aspek politik kemungkinan jawabannya, 'ya'. Akan tetapi jika perlindungan politik itu pada akhirnya justru membatasi ruang gerak kebebasan ilmiah karena penekanannya pada aspek harmoni dan kestabilan sosial politik maka dampaknya yang pasti adalah kemandulan ilmiah itu sendiri. Hal inilah barangkali yang menyebabkan

miskinnya pengembangan konsep pemikiran politik di lingkungan mazhab *sunnī*. Meskipun begitu konsep dasar pemikiran politik itu telah berhasil menciptakan ekuilibrium sosial politik yang tiada taranya dalam panggung sejarah, karena kemampuannya mengintegrasikan semua potensi sosial ke dalam sistem kekuasaan politik yang ditaati untuk dapat menjalankan syari'ah Islam dalam kehidupan masyarakat. Dengan melihat kekuasaan politik sebagai proses stabilisasi sosial agar agama dapat dijalankan dengan baik, maka kekuasaan politik dalam arti negara bukan medan perselisihan yang diperebutkan, tetapi lebih merupakan sisi dari suatu bagian untuk dapat menjalankan fungsi-fungsi agama. Inilah barangkali merupakan aspek penting untuk dapat memahami watak politik NU selanjutnya dalam panggung nasional.

G. MENAPAK LANGKAH : GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN

Setelah rapat Komite Hijaz 31 Januari 1926 memutuskan berdirinya NU, selanjutnya dua hal yang mendapat perhatian utama yaitu pengiriman utusan ke Muktamar Mekkah dan penggalangan solidaritas ummat untuk memperkuat organisasi NU melalui jaringan mata rantai kyai, pesantren dan jamaah. Pengiriman utusan yang pertama gagal karena kesulitan angkutan, maka dikirim telegram untuk menyampaikan pokok-pokok keputusan rapat tersebut kepada Raja Ibn Sa'ud. Dua tahun kemudian utusan NU berangkat bertepatan dengan waktu ibadah haji dipimpin Kyai Abdul Wahab dan anggota Ahmad Ghana'im.[161] Pengiriman utusan itu memang dianggap penting oleh NU sebab latar belakang kelahiran NU antara lain untuk tujuan tersebut. Utusan yang pertama gagal tidak mematahkan semangat mereka, maka dua tahun sesudah itu utusan NU diberangkatkan ke Mekkah.

Ada empat hal yang diharapkan NU dari Raja Ibn 'Abd al-'Azīs al-Sa'ūd yaitu kebebasan menjalankan praktek keagamaan menurut salah satu mazhab empat termasuk di-

izinkannya buku-buku mereka masuk ke Arab Saudi, perawatan tempat pusaka yang bernilai sejarah dan merupakan tanah wakaf agar tidak dihancurkan, perbaikan tata laksana ibadah haji termasuk penentuan tarif resmi untuk semua kegiatan haji, dan adanya jaminan hukum yang resmi berupa undang-undang yang dinyatakan berlaku di Hijaz agar dapat mengatasi perselisihan yang mungkin akan muncul.[162]

Tidak semua harapan NU mendapat jawaban dari penguasa Hijaz. Kecuali soal kebebasan menjalankan praktek keagamaan menurut ajaran mazhab empat, maka selebihnya tidak dijawab.[163] Dalam *warawara* (*mālāḥiz*) yang dikeluarkan NU setelah kedatangan utusan dari Mekkah, dinyatakan bahwa tempat bersejarah yang dianggap memiliki status tanah wakaf seperti *Maulidah Sayyidah Fāṭimah* telah dihancurkan dan *Dār Khaizurān* telah ditutup oleh pemerintah Kerajaan Saudi.[164] Kecemasan kalangan ulama Indonesia sejak beberapa tahun sebelumnya yang mengkhawatirkan hal tersebut terbukti sebagian telah terjadi. Pemerintah Kerajaan Arab Saudi menurut NU telah bertindak tanpa memperhatikan opini ummat Islam lain yang tidak sejalan dengan pendapat Kerajaan Arab Saudi, padahal opini itu menurut NU memiliki legitimasi keagamaan yang sah. Sebagai penanggung jawab daerah di mana seluruh ummat Islam sedunia berkepentingan, seharusnya pemerintah Kerajaan Arab Saudi memperhatikan suara-suara ummat Islam yang lain yang mungkin tidak sefaham dalam soal-soal keagamaan, sebab hal itu merupakan salah satu indikasi diberikannya kebebasan untuk menganut salah satu dari mazhab empat.[165]

Begitu pentingnya *issue* tersebut ketika itu sehingga kedatangan utusan dari Mekkah disambut gegap gempita sejak mulai dari Jakarta, Yogyakarta, Jombang dan akhirnya di Surabaya. Di Jombang rombongan disambut luar biasa, sekolah diliburkan dan rombongan dari beberapa kota berdatangan ke Jombang. Dari stasiun Gubeng Surabaya rombongan disambut arak-arakan mobil kurang lebih 350 kendaraan menuju kantor NU di Kawatan dan masyarakat

keluar dari kampung-kampung berjajar di pinggir jalan menyambut rombongan.[166] Malam harinya upacara resmi diselenggarakan di masjid Ampel yang dihadiri ribuan pengunjung dan pada saat itu *wara-wara* NU disampaikan. Semua itu menandai betapa pentingnya masalah tersebut bagi NU sebagai bagian dari perjuangan mempertahankan faham keagamaan. Namun akhirnya masalah tersebut hilang begitu saja dari perhatian NU selanjutnya di tengah kesibukan NU menata kehidupan organisasinya. Perhatian NU selanjutnya dicurahkan dalam kegiatan pengembangan organisasi dan ikut memecahkan problematik yang dihadapi ummat Islam di Indonesia sendiri. Sejak berdiri sampai tahun empat puluhan muktamar NU diselenggarakan tiap tahun sekali. Kesibukan-kesibukan tersebut menjadikan *issue* pertama tentang Hijaz tidak terperhatikan lagi. Selain itu tuntutan mengenai penentuan tarif resmi bagi semua kegiatan haji mendapat perhatian dengan datangnya surat dari Konsul Belanda di Jiddah yang mengabarkan tentang adanya penetapan tarif itu. Bahkan disebutkan bila ada jemaah haji yang merasa membayar lebih dari ketentuan tarif resmi dapat mengklaim lewat wakil konsul di Mekkah.[167]

Sifat keberadaan NU merupakan upaya peneguhan kembali sebuah tradisi keagamaan dan sosial yang sebenarnya telah melembaga dalam jaringan struktur dan pola kepemimpinan yang mapan. Lembaga-lembaga pesantren, kyai, santri dan jemaah mereka yang tersebar di tanah air sebagai unit-unit komunitas sosial budaya masyarakat Islam, menjadikan NU tanpa kesulitan menyebarkan sayap organisasinya. Apalagi pengaruh Kyai Hasjim Asj'ari dan Kyai Wahab di lingkungan pesantren cukup kuat, sehingga ketika NU pertama kali diperkenalkan begitu mudah menarik minat dan simpati serta dukungan para kyai yang memimpin pesantren.[168] Hubungan kekerabatan kyai sendiri dalam lingkungan pesantren di Jawa sangat membantu penyebaran NU sampai ke daerah-daerah. Muktamar NU pertama kurang lebih delapan bulan sesudah pertemuan Komite Hijaz akhir Januari 1926, dihadiri ulama dan para kyai

pesantren serta santri senior dan para saudagar dari lingkungan itu.

Pesantren barangkali suatu model pendidikan yang sama tuanya dengan Islam di Indonesia. Pada mulanya pendidikan keagamaan dimulai dari masdjid, surau atau langgar. Seorang guru yang mungkin kelak setelah menekuni kegiatan tersebut menjadi kyai yang berpengaruh, membimbing kegiatan belajar murid-murid dan sekaligus memimpin kegiatan ibadah di tempat itu. Dari kegiatan rutin itu ada beberapa tempat yang kemudian berkembang menjadi sebuah perkampungan belajar. Dibangun tempat pondokan murid atau disebut santri untuk menetap guna meneruskan kegiatan belajar mereka di samping untuk kyai dan pembantu-pembantunya. Biasanya karena proses pengembangan lembaga itu mengikuti alur kebutuhan sementara yang tidak terencana, perkembangan sebuah pesantren terjadi bersamaan dengan perkembangan pemukiman setempat. Banyak pesantren berkembang dalam suatu pemukiman desa yang bercampur aduk dengan pemukiman penduduk yang menetap. Ada pula santri setelah menamatkan belajar di suatu pesantren menetap di sekitar pesantren itu sambil melangsungkan kehidupan kerumahtanggaannya mencari nafkah dan membantu kegiatan pengajaran di pesantren itu.

Ada pesantren yang sejak mula didirikan di tengah perkampungan penduduk desa, tetapi ada pula yang dibangun di tempat agak terpencil jauh dari pemukiman desa. Model terakhir ini biasanya juga menarik minat penduduk untuk menetap di sekitar pesantren. Mulanya mungkin mereka menetap untuk melayani kebutuhan sehari-hari para santri atau untuk mendapat ketenangan hidup berada di sekitar pesantren. Sifat penyatuan lingkungan itu akan menimbulkan interaksi sosial antara pesantren dengan penduduk setempat serta membentuk pola kepemimpinan sosial yang berpusat pada kyai.

Hubungan antara pesantren satu dengan lainnya umumnya terjalin harmonis. Kadang-kadang santri berpindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya untuk menguasai be-

berapa cabang ilmu sesuai dengan spesialisasi ilmu yang dikembangkan pesantren. Seringkali juga seorang santri senior yang sudah dianggap cukup matang mendapat restu kyai untuk membuka pesantren baru. Kadang-kadang mereka membawa santri dari pesantren asal atas restu kyainya sebagai 'modal pertama' membuka pesantren baru.[169] Dewasa ini pola pengembangan pesantren tidak selalu sama seperti sebelumnya. Sejumlah pesantren besar di Jawa mengembangkan kelembagaan pendidikannya sedemikian rupa sehingga santri tidak perlu lagi berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya, tetapi diselesaikan pendidikannya di pesantren itu sampai perguruan tinggi.

Ketika akhirnya sejumlah kyai pesantren besar yang mempunyai pengaruh luas di lingkungan pesantren sendiri mendirikan jam'iyah NU, seperti Kyai Hasjim Asj'ari, Kyai Abdul Wahab Chasbullah, Kyai Asnawi dan lain-lain, maka tidak sulit dukungan dari sebagian besar pesantren lainnya. Cabang-cabang NU yang dibentuk di daerah-daerah umumnya dirintis para kyai pesantren, guru atau saudagar yang pernah memperoleh pendidikan di pesantren. Dengan latar belakang inilah maka pengembangan NU sejak tahun-tahun pertama mendapat sambutan yang luas. Muktamar NU yang kedua 1927 dihadiri 146 kyai dari 36 cabang NU, sisanya 238 guru, pedagang dan utusan perhimpunan lokal.[170] Selanjutnya muktamar keempat 1929 di Semarang dihadiri 1450 orang, 500 di antaranya kyai pesantren.[171] Jika muktamar kedua dihadiri 36 cabang, maka muktamar keempat sudah mencapai 62 cabang.[172] Dan dalam muktamar ke-13 di Banten tahun 1938 cabang NU sebanyak 99, dan majelis konsul 9.[173] Ini semua menggambarkan betapa berperannya pesantren dan kyai yang memimpin pesantren sebagai penopang penyebaran NU. Dalam waktu yang singkat, kurang dari sepuluh tahun, organisasi ulama itu berkembang cukup pesat terutama di Pulau Jawa dan Madura serta beberapa daerah lain di luar Jawa seperti Kalimantan bagian selatan, Sulawesi bagian selatan dan beberapa daerah di Sumatera.

Penyebaran NU ke luar Jawa umumnya tidak banyak

berbeda dengan yang terjadi di Jawa, tetapi di daerah-daerah itu perkembangan NU terutama terjadi setelah NU mulai memasuki kegiatan politik sekitar masa proklamasi kemerdekaan dan lebih-lebih sesudah NU menjadi partai politik tahun 1952. Di Sulawesi bagian selatan NU mulanya dibawa oleh pelaut Bugis yang berlayar ke Pulau Jawa atau Madura sekitar awal atau pertengahan tahun tiga puluhan. Dari pertemuan mereka dengan masyarakat pesisir Pulau Jawa dan Madura, mereka mengenal organisasi ulama itu. Sejak abad lalu Sulawesi diperintah kesultanan Islam yang teguh memegang tradisi faham keagamaan sunni. Setelah kekuatan mereka dipatahkan militer kolonial, peranan mereka digantikan oleh para ulama yang terus memobilisasi kekuatan mengambil basis tradisional di pedesaan. Munculnya NU yang dibawa pelaut Bugis disambut baik oleh kalangan ulama karena kesamaan tradisi keagamaan dengan yang mereka anut. Namun perkembangan yang intensif terjadi setelah kemerdekaan karena pembukaan kantor kementrian agama yang ketika itu dijabat oleh Kyai Sjukri Ghazali (jabatan terakhir ketua Majelis Ulama Pusat). Selain menjabat kepala kantor urusan agama di Makasar (Ujung Pandang), Kyai Sjukri Ghazali merupakan tokoh NU yang ikut mengembangkan NU di Sulawesi. Pengaruh NU bertambah nyata setelah awal tahun lima puluhan terbentuk organisasi *Rābiṭah al-'Ulamā* yang dipimpin K.H. Ahmad Bone, tokoh ulama kharismatik di Sulawesi Selatan, yang turut serta mengembangkan NU. Di bawah pengaruh K.H. Ahmad Bone sejumlah ulama lain dan kalangan muda di Sulawesi Selatan aktif mengembangkan NU sampai ke pelosok daerah.[174]

Di Kalimantan NU berkembang setelah organisasi *Hidayatul-Islāmiyyah* menggabungkan diri ke dalam NU dalam muktamar NU ke 11 di Banjarmasin tahun 1936.[175] Muktamar itu sendiri merupakan upaya organisasi lokal itu agar penggabungannya ke dalam NU dilakukan secara simbolik di dalam acara resmi muktamar NU. Dari penggabungan organisasi lokal itu selanjutnya pengaruh NU kian berkibar di Kalimantan. Selain dua daerah tersebut NU juga

cukup berkembang di Tapanuli Selatan, Pelembang dan Lampung. Daerah lain seperti Maluku dan Lombok (Nusa Tenggara Barat) perkembangan NU tidak seperti daerah tersebut di atas.

Perkembangan NU memang tidak merata ke seluruh wilayah Nusantara karena sifat penyebarannya melalui mata rantai kyai dan pesantren yang umumnya mobilitas perpindahan mereka tidak intensif. Kalangan pedagang yang sedikit banyak juga turut membidani kelahiran NU kurang begitu berperan dan umumnya mereka berasal dari suku Jawa yang kurang memiliki mobilitas perpindahan seperti umumnya pedagang-pedagang dari pulau luar Jawa. Ditambah lagi karena umumnya pedagang-pedagang NU berasal dari kelas bawah yang lebih bersifat menetap. Meskipun demikian penyebaran NU ke daerah Maluku dan Lombok seperti juga Sulawesi dibawa kalangan pedagang yang merantau ke Jawa atau Madura. Akan tetapi karena sifat organisasi ini lebih menonjolkan sifat keulamaan dalam arti kepengurusan organisasinya terdiri dari kalangan ulama atau kyai, maka peran pedagang itu selanjutnya kurang berarti karena umumnya mereka bukan tergolong ulama. Sedang ulama dan kyai sendiri umumnya bekerja di bidang pertanian yang menetap, kalaupun mereka berdagang mobilitas mereka juga kurang intensif seperti umumnya pedagang luar Jawa.

Sejak abad lalu kyai merupakan sisi penting dalam kehidupan tradisional petani di pedesaan. Keresahan petani akibat tekanan pemerintah kolonial sepanjang abad lalu menemukan legitimasi perjuangan mereka setelah mendapat ayoman kepemimpinan ulama untuk melancarkan protes mereka. Harry J. Benda menggambarkan masa itu sebagai masa disintegrasi sosial yang terus meningkat sebagai akibat dari landasan ikatan-ikatan tradisional petani semakin mengambang dan di sisi lain nilai-nilai priyayi mulai surut di bawah pengaruh westernisasi, maka ulama mengambil peran menempati posisi sentral sebagai pusat protes.[176] Menunjuk pada realitas itu selanjutnya Benda berkesimpulan, mudah difahami mengapa gerakan Syarikat

Islam yang muncul sejak dekade kedua abad ini dapat menembus lapisan bawah ke desa-desa. Benda mengatakan:

> Dengan demikian Syarikat Islam membawa sebuah perubahan kuantitatif, bukannya kualitatif, di dalam hakekat Islam di desa di Jawa. Untuk beberapa tahun, dia mengaitkan insiden-insiden lokal karena ketidak puasaan di bawah pimpinan orang-orang Islam ke dalam suatu fenomena nasional di bawah pimpinan orang-orang kota.[177]
>
> Oleh karena itu Syarikat Islam lebih banyak mempunyai makna sosial daripada ideologi. Dengan memanfaatkan kontrol administratif Belanda yang tidak terlalu ketat dan prestise priyayi yang semakin melemah, para pemimpin Syarikat Islam telah menerobos desa-desa di Jawa yang terpencil dan mem buatnya menjadi juru bicara malaise sosial yang lantang dari penduduk tani Jawa dan menghasutnya melewati para pemimpin agama yang tradisional untuk memberontak melawan kekuasaan yang sedang berlangsung, walaupun pemberontakan itu sifatnya aborsi dan bunuh diri.[178]

Peluang itu hanya bisa dimanfaatkan Syarikat Islam selama dekade awal saja, selanjutnya karena perpecahan dalam dirinya dan tindakan represif pemerintah kolonial yang memperkuat kekuasaan kaum priyayi serta putusnya aliansi dengan gerakan komunis, maka peran yang dimainkannya pun terus surut.[179] Gerakan nasionalisme yang memperoleh bentuk awal dengan munculnya SI, maka selanjutnya menjelang atau awal tahun dua puluhan, mendapat saingan yang lebih kokoh dari kalangan priyayi yang berpendidikan Barat, sementara SI sendiri terus tersingkir berada di pinggir gelanggang persaingan nasionalis muslim dan sekuler. Muncul jarak terhampar yang tidak terjembatani antara ketidakpuasan para petani di desa-desa yang selama itu memperoleh saluran simbol perjuangannya dalam SI melalui para ulama tradisional dengan isolasi peran SI yang semakin elitis dan hilangnya *issue* penting di lapisan bawah. Sementara itu agitasi perjuangan proletar gerakan komunis sedikit banyak telah mengambil alih peran yang ditinggalkan SI. Di tengah suasana yang demikian itu maka

kelahiran NU dan peran yang dimainkan selama lima belas tahun kemudian bagaikan mengisi kekosongan legitimasi simbol-simbol perjuangan itu kembali. Semangat perjuangan ulama tradisional itu dapat membangkitkan simbol-simbol perjuangan untuk menggalang persatuan ummat Islam melawan anasir asing yang dilambangkan dengan gerakan mengimbangi misi Kristen di Mojowarno, daerah basis Kristen di Jombang bagian selatan.[180] Tahun-tahun awal NU berdiri berhasil membangun tujuh buah surau dan sebuah madrasah di daerah itu yang dikontrol langsung oleh Kyai Hasjim Asj'ari.[181] Selain itu pidato-pidato Kyai Hasjim Asj'ari di beberapa daerah di sekitar Jombang dan Surabaya ketika meresmikan berdirinya cabang NU maupun dalam kesempatan pengajian selalu menekankan arti penting persatuan ummat Islam Indonesia untuk menghadapi ancaman musuh-musuh Islam baik asing dari luar maupun intern dari dalam negeri sendiri.[182]

Dari kerangka pendekatan itu besar sekali kemungkinan pengaruhnya terhadap lembaga pendidikan yang dibentuk Kyai Fathurrahman Kafrawi di Tuban sekitar awal sampai pertengahan tiga puluhan yang mengembangkan mitos perjuangan keadilan sosial sehingga sejumlah lulusan pendidikan itu terlibat dalam pemberontakan PKI di Madiun tahun 1948 yang mereka anggap sebagai perjuangan membela kaum miskin yang tertindas.[183] Sejumlah lulusan pesantren sendiri tidak sedikit yang kemudian menggabungkan diri ke dalam gerakan Pesindo yang beraliran kiri karena mengesankan perjuangan membela kaum petani miskin yang lemah. Apalagi Kyai Hasjim Asj'ari sendiri menolak anugrah bintang kehormatan dari pemerintah Hindia Belanda yang kabar mengenai rencana itu disampaikan sendiri oleh Gubernur Van der Plas yang khusus datang ke Tebuireng menyampaikan hasrat pemerintah Belanda kepada Kyai Hasjim Asj'ari.[184] Barangkali tidak sulit diduga karena memiliki kemiripan dengan apa yang terjadi di Jombang dan Surabaya kalau di daerah Banten NU segera mendapat dukungan kalangan ulama dan dalam waktu singkat berdiri kurang lebih dua belas madrasah *Maṭla'ul-*

Anwār yang menginduk atau setidak-tidaknya mencontoh dari beberapa madrasah di Surabaya dan Tebuireng.[185] Semua itu jelas mengisyaratkan suatu upaya yang dilakukan NU untuk menggalang persatuan dan peningkatan kualitas ummat Islam yang tujuan akhirnya bisa dipastikan untuk membela hak-hak petani yang lemah, tertindas, dan, seperti obsesi Kyai Wahab ketika akan mengundang alim ulama dalam pertemuan Komite Hijaz, untuk tujuan kemerdekaan Indonesia yang memungkinkan ummat Islam lebih leluasa menjalankan syari'at agama mereka.[186]

Apa yang menjadi obsesi Kyai Wahab dan kawan-kawan ketika akhir dekade kedua yang lalu menyelenggarakan 'kursus perjuangan' sebagai salah satu bagian dari kegiatan dua organisasi yang dibentuk, *Nahḍatul-Waṭan* dan *Taṣwīrul-Afkār*, serta ketika akan membentuk NU, nampak alur orientasi yang jelas untuk menggalang persatuan dan solidaritas ummat Islam dan memperkokoh kualitas kehidupan sosial serta menegakkan keadilan sosial yang dilambangkan dalam persatuan ulama membela tradisi keagamaan yang telah hidup di tengah masyarakat. Mitos ulama sebagai pembawa panji pembela kaum tani yang miskin yang tertindas akibat kebijaksanaan pemerintah kolonial merupakan salah satu faktor penting naiknya gengsi NU di tengah pergulatan perjuangan mereka, sebab umumnya para kyai dan pesantren senantiasa berada di tengah mereka di pedesaan. Sejumlah lembaga pendidikan pribumi mendapat subsidi atau bantuan pemerintah Belanda telah mempertajam alinasi dari jangkauan kehidupan petani dan rakyat miskin di pedesaan, maka lembaga-lembaga yang dibentuk NU atau pesantren-pesantren yang nonkooperatif dan tidak satu pun yang dekat dengan kesan dibantu pemerintah kolonial, mendapat dukungan dari kalangan bawah sebagai simbol yang melambangkan perjuangan mereka untuk membebaskan ketertindasan.

Sejak akhir dekade kedua yang lalu juga telah dirintis pendirian koperasi pertanian, beberapa lembaga pendidikan yang dirintis NU mendirikan usaha serupa dalam skala yang lebih kecil dan beberapa kali lembaga *waqfiyah* diben-

tuk tahun tiga puluhan, mencerminkan tekad dari upaya para ulama yang tergabung dalam NU seperti tersebut di atas. Tidak ketinggalan sejumlah besar lembaga pendidikan, sekolah atau madrasah telah dirintis sejak lama.[187] Jika sebagian besar dari semua upaya itu kemudian tidak dikembangkan selanjutnya oleh NU dan mengesankan NU mengalami kesulitan mengkoordinasikannya, maka sebenarnya justru faktor dukungan dari bawah yang menguntungkan itu sekaligus menjadi kendala yang sulit diatasi NU sampai kini. Komunitas pesantren dan segala atribut yang dimiliki sejak mula merupakan komunitas yang mandiri, mereka muncul dari kekuatan otonom yang umumnya 'dimiliki' pribadi keluarga kyai sendiri. Jika kemudian mereka bersatu dalam NU, namun tidak pernah masuk dalam jaringan struktural formal organisasi NU. Hampir semua kelembagaan NU yang berorientasi sosial langsung di tengah masyarakat mulanya tumbuh dari bawah seperti pesantren, dari orang-orang NU atau pengikut-pengikut NU.

Pola pertumbuhan seperti itu memang menguntungkan, tetapi segaligus menjadi beban bagi NU, karena NU hampir tidak pernah berhasil ikut campur langsung dan tidak berhasil mengatur sebagai 'milik' NU. Terlebih lagi ketika NU lebih aktif dalam kegiatan politik sejak awal empat puluhan, urusan 'rumah tangga' itu semakin membengkak menjadi beban tak terpikul. Hanya karena kuatnya pengaruh ulama-ulama NU dalam komunitas masing-masing semua lembaga itu tidak tercabut dari akar tradisinya. NU semacam terlena karena kuatnya dukungan dari bawah itu sehingga merasa terpuaskan, seakan, sekali lagi seakan, tanpa berbuat sesuatu pun kekuatan akar dari bawah itu terus menghasilkan buah dan akibatnya NU kehilangan kontrol untuk memikul beban itu.

Dalam bahasa simbolik untuk memahami fenomena itu seperti dikemukakan K.H. Idham Chalid, NU sebenarnya merupakan *isme*, suatu faham yang telah menyatu dalam budaya dan tradisi. Ungkapan itu seringkali dikemukakan Idham Chalid dalam berbagai kesempatan sejak awal enam puluhan untuk memberi jawaban terhadap kemungkinan NU

dibubarkan. Menurut Idham Chalid, NU sebagai organisasi mungkin saja bubar atau dibubarkan, tetapi NU sebagai *isme*, sebagai faham yang telah melembaga dalam budaya dan tradisi, tidak mungkin dibubarkan, karena *isme* yang telah menyatu dalam masyarakat tidak mementingkan struktur dan organisasi formal. Selama pesantren tetap hidup dan berkembang dan para ulama serta kyai tetap menjalankan peran mereka menyiarkan faham ahlussunnah waljamaah dan melaksanakan amar makruf nahi mungkar *(amr ma'rūf nahy 'an munkar)*, selama itu pula NU sebagai *isme* tetap hidup. Selanjutnya Idham Chalid mengatakan bahwa sebenarnya pesantren merupakan miniatur NU dalam skala kecil, dan NU merupakan pesantren dalam skala besar.[188] Dengan simbolisasi yang berbeda tetapi dalam konteks pengertian yang sama, Abdurrahman Wahid menggambarkan komunitas pesantren sebagai subkultur yang secara formal tidak memiliki hubungan struktural dengan NU, namun substansinya justru pesantren itulah NU. Sebagian besar lembaga sosial kemasyarakatan dan unit kegiatan usaha NU tumbuh dengan pola pertumbuhan pesantren yang berciri mandiri dan otonom, milik warga, yang membentuk komonitas kecil dalam masyarakat besar NU.[189]

Jika konsep dasar ini dapat dijadikan acuan untuk menilai pola kepemimpinan Idham Chalid selama hampir tiga puluh tahun memimpin NU, (1956-1984), agaknya bisa difahami mengapa selama itu aspek-aspek struktural formal organisasi tidak begitu mendapat perhatian serius, sehingga akibatnya sebagian besar lembaga amal sosial NU dibiarkan mengambang sebagai bagian dari tradisi kultural komunitas santri yang berpusat dalam jaringan kyai, pesantren dan jamaah. Dari jumlah ribuan madrasah dan sekolah NU dari TK sampai SMTA dan satu dua perguruan tinggi serta lembaga-lembaga sosial lainnya, hanya sebagian kecil saja yang dikelola langsung NU.[190] Selebihnya merupakan lembaga swadaya komunitas santri yang tetap memiliki kemandirian untuk mengapresiasikan diri sesuai dengan tuntutan kebutuhan setempat dan umumnya tidak tercabut dari akar tradisi sebuah *'isme'* besar NU.

Pendekatan untuk memahami pola pengembangan ini jelas sekali nampak aspek penting sebagai pola gerakan sosial keagamaan, sebab aspek-aspek formal organisasi dalam satu segi tidak atau kurang berperanan untuk menilai mobilitas dan perkembangan NU. Aspek formal organisasi bukannya tidak berperan sama sekali, tetapi lebih hanya sebagai pemicu dinamika perkembangannya. Sejak mula aspek yang menonjol dalam kehidupan organisasi NU ialah pengembangan tradisi faham keagamaan yang telah mengakar dalam kehidupan masyarakat santri di Nusantara. Pola pengembangan ini selanjutnya membentuk jaringan kultural dan tradisi keagamaan yang berpusat pada kyai dan pesantren. Madrasah dan unit kegiatan sosial yang sudah terbentuk sebelum NU lahir dibiarkan dalam bentuknya semula seperti *Nahḍatul-Waṭan, Taṣwīrul-Afkār* atau *Far'ul-Waṭan* di Surabaya dan *Maṭla'ul-Anwār* di Banten dan lain-lain.[191] Sebagian besar lembaga serupa itu yang semula dibentuk atas inisiatif formal NU akhirnya berubah menjadi lembaga 'swasta' setelah pengambil inisiatifnya tidak lagi menjadi pemimpin formal NU, dan selanjutnya mereka umumnya tetap memimpin lembaga 'swasta' itu.

Satu hal lagi yang menyebabkan kerumitan hubungan organisasi lembaga itu dengan NU ialah faktor keluarga. Biasanya untuk memperkuat posisi lembaga itu yang semula mungkin dibentuk NU atau orang-orang NU direkrut tenaga pelaksana dari luar dan kemungkinan untuk menjamin kehidupan tenaga itu seringkali mereka diangkat sebagai menantu keluarga-keluarga NU setempat. Pola pengembangan ini terjadi juga di lingkungan pesantren. Dengan pola pengembangan seperti ini di satu segi dapat memperkuat posisi kelembagaan, tetapi di segi lain menjadi kendala dalam hubungannya dengan NU karena keterlibatan unsur keluarga di dalamnya. Akhirnya lembaga semacam itu biasanya diterima begitu saja sebagai milik NU karena dikelola orang-orang NU atau keluarga-keluarga NU. Ini semua menggambarkan aspek penting lebih menonjolnya aspek gerakan sosial keagamaan dalam organisasi NU.

H. MITOS POLITIK

Sejak mula NU telah dihinggapi sebuah mitos politik. Para perintis yang membidani kelahiran NU telah dibayangi sebuah obsesi tentang hari dengan Indonesia yang merdeka. Ketika mereka mendirikan cabang SI di Mekkah awal tahun belasan dan kemudian merintis beberapa organisasi sosial pendidikan dan usaha koperasi telah memperlihatkan orientasi ke arah masa depan sebuah negeri yang merdeka, sebuah negeri yang ummat Islamnya bebas menjalankan syari'at agamanya.[192] Liku-liku perjalanan yang panjang yang mereka lalui kerap kali ditempuh dengan langkah setengah hati antara tanggung jawab masa depan status politik negeri yang merdeka, tetapi enggan tercebur dalam kancah politik. Ketika dalam muktamar Menes tahun 1938 diperdebatkan usul cabang Indramayu agar NU menempatkan wakilnya pada *Volksraad* (Dewan Rakyat), usul ditolak dengan perbandingan suara 39 : 11, dan 3 abstain.[193] Akan tetapi alasan yang muncul bukan karena substansi dewan itu yang ditolak, namun lebih karena kekhawatiran akan tersedotnya tenaga kader NU yang sampai waktu itu masih sangat diperlukan untuk membina NU sendiri.[194] Esensi dari peran dewan itu sendiri umumnya diterima sebagai suatu yang penting untuk menyalurkan aspirasi NU dan rakyat umumnya.

Tahun 1929 NU ikut ambil bagian dalam sidang *Kantoor voor Inlandsche Zaken* di Jakarta membicarakan soal peraturan perkawinan ummat Islam dan perbaikan organisasi penghulu. Atas prakarsa C. Gobee, *adviseur* pada kantor tersebut, pemerintah Hindia Belanda ingin memperbaiki peraturan tentang perkawinan ummat Islam. Peraturan yang direncanakan pada pokoknya mengatur tentang nikah, talak dan rujuk harus dilakukan menurut prosedur administrasi dan aturan hukum formal. Dilaksanakan di depan penghulu, menyerahkan surat keterangan dari desa, cukup umur (15 tahun) dan membayar biaya tertentu. Anak di bawah umur harus seizin bupati dan sebagainya. Kecuali utusan SI yang tidak menyetujui rencana itu yang menurut

pendapatnya tidak perlu dilembagakan dalam kerangka kenegaraan, utusan lainnya menyetujui rencana itu dengan variasi usulan tambahan yang tidak begitu penting.[195] Namun yang menjadi persoalan ialah organisasi kepenghuluan yang mengemban tugas-tugas tersebut. Selama itu pengangkatan jabatan kepenghuluan tanpa pertimbangan kualitas, sehingga banyak penghulu hanya mengesankan sebagai pembantu bupati untuk menyelenggarakan acara-acara keluarga seperti perkawinan anak bupati, selamatan dan sebagainya.[196] Muncul tuntutan agar penghulu diangkat dengan petimbangan para ulama setempat, sebeb merekalah yang dapat menguji kemampuan dan kualitas sesorang untuk jabatan penghulu.[197] Jika usul ini diterima tentu akan melibatkan NU dengan urusan politik, antara lain penempatan seseorang untuk jabatan kepenghuluan dan akhirnya akan melibatkan pula kegiatan untuk merumuskan sebuah tatanan hukum dalam sistem kenegaraan yang berlaku. Meskipun tidak pada waktu itu, namun setelah pemerintah Hindia Belanda merencanakan perubahan pengaturan perkawinan ummat Islam dari kepenghuluan (kantor urusan agama) ke pengadilan negeri, maka reaksi ummat Islam, dan NU khususnya, menolak rencana itu. Dengan demikian peristiwa yang terjadi pada tahun 1929 itu telah memperlihatkan munculnya suatu konsep politik untuk mengaitkan konsep tata hukum dalam kerangka kenegaraan.[198]

Tahun 1938 dalam muktamar NU di Banjarmasin diputuskan bahwa Indonesia merupakan *dār al-Islam* (negeri muslim).[199] Dapatkah diterima padahal dalam kenyataan pemerintah yang berkuasa adalah pemerintah Hindia Belanda yang 'kafir'? Jawaban muktamar ialah karena mayoritas penduduk negeri ini beragama Islam dan ummat Islam masih memiliki "keleluasaan" menjalankan syari'at agama mereka selain karena negeri ini pernah diperintah oleh raja-raja muslim sebelumnya.[200] Adanya lembaga kepenghuluan yang memungkinkan ummat Islam menjalankan syari'at agama, walaupun bersifat sebagian, dan sangat terbatas, menjadi alasan adanya celah kelembagaan yang dapat mengatur kehidupan syari'at Islam dijalankan oleh

orang-orang Islam sendiri. Jika dalam tahun 1929 NU termasuk menghendaki perbaikan organisasi dan kualitas penghulu, tidak berarti NU tidak mengakui lembaga yang sudah ada itu, sebab bagaimanapun lembaga tersebut merupakan ujung tombak bagi kemungkinan ummat Islam melaksanakan syari'at agama mereka secara melembaga, meskipun wewenangnya ketika itu sangat terbatas. Akan tetapi yang agak mengherankan ialah penolakan terhadap usul perlunya NU menempatkan wakil dalam *Volksraad*, padahal dengan wakil tersebut hal-hal semacam itu lebih besar kemungkinannya bisa diatasi pemecahannya.

Keputusan muktamar Banjarmasin dan Menes, barangkali juga kegiatan dalam sidang *Kantoor voor Inlandsche Zaken*, merupakan bagian dari langkah awal kecenderungan politik yang mengganggu NU. Meskipun tidak dalam bentuk praktis, tetapi telah menunjukkan gejala orientatif adanya kecenderungan tersebut. Jika ditarik agak ke belakang lagi semua peristiwa itu telah menggambarkan obsesi para perintis yang membidani kelahiran NU tentang hari depan sebuah negeri merdeka agar ummat Islam dapat menjalankan syari'at agama mereka. Ini berarti bahwa penataan kelembagaan hukum Islam telah menjadi bagian dari perjuangan mereka sejak mula. Meskipun negara yang hendak dijadikan sarana pemberlakuan hukum Islam bukan negara yang mereka cita-citakan, tidak menghalangi niat mereka untuk melaksanakan syari'at Islam dalam kelembagaan yang formal.

Salah satu hal yang penting dari fungsi negara (*imāmah*) menurut ketentuan fikih ialah untuk melaksanakan hukum, mengadili perkara dan sengketa hukum, dan menyelenggarakan ketertiban hukum termasuk menindak pelaku yang melanggar hukum itu.[201] Pemerintah yang tiran dan apartheid harus ditolak, tetapi penolakan tidaklah tanpa memperhatikan akibat yang akan terjadi. Jika kuat dan terjamin tidak menimbulkan anarki yang berlarut-larut maka wajib dilakukan,[202] namun penolakan sekedar penolakan saja yang akibatnya mungkin dapat jadi bumerang bagi ummat Islam sendiri akan menimbulkan anarki, sebab pada akhir-

nya kekuatan kekuasaan politik akan menindak dengan cara-cara militer maupun kelengkapan keamanan lainnya. Terhadap kekuasaan pemerintah Hindia Belanda yang jelas-jelas tidak Islam, NU dan ummat Islam pada umumnya masih tetap mengakui sebagai salah satu pengendali ketertiban sosial dan hukum, sebab untuk mendirikan kekuasaan pemerintahan sendiri masih dilakukan terus dengan jalan damai (konstitusional) yang diyakini pasti suatu waktu kelak akan berhasil.[203]

Sikap ummat Islam di negeri-negeri terjajah umumnya juga demikian, namun setelah mereka berhasil memiliki kesempatan untuk merobohkan kekuasaan penjajah, mereka pun melakukannya. Apa yang dilakukan ummat Islam di Indonesia menghadapi kekuasaan Hindia Belanda tidak lebih seperti itu. Pengakuan terhadap lembaga kepenghuluan yang *nota bene* merupakan kelengkapan pemerintah Hindia Belanda untuk mengatur sebagian dari hukum Islam oleh ummat Islam sendiri, merupakan satu alternatif yang dimungkinkan menurut ketentuan fikih.

Konsep politik dalam Islam sangat erat kaitannya dengan hukum, sebab salah satu yang penting dalam hukum Islam mengharuskan adanya lembaga kekuasaan untuk menjalankan hukum itu. Atas dasar konsep tersebut maka orientasi NU untuk memperjuangkan berlakunya hukum Islam di tanah air tidak bisa dilepaskan dengan orientasi lembaga kekuasaan politik, sebab dengan lembaga itu maka hukum Islam lebih dimungkinkan dapat difungsikan. Memang diakui ada elemen-elemen syari'ah Islam yang tidak memerlukan perangkat lembaga kekuasaan politik, tetapi ada pula elemen-elemen yang mengharuskan adanya lembaga semacam itu. Tentu saja tentang hal ini pada umumnya para pemuka Islam kemungkinan besar berpendapat sama, perbedaannya akan terletak pada elemen mana saja yang perlu dilembagakan dan mana yang tidak. SI, misalnya, sejak sebelum perang berpendapat soal perkawinan tidak perlu diatur oleh negara.[204] Terhadap hal yang kedua inilah, elemen syari'ah yang perlu dilembagakan, maka arah perjuangan NU dilakukan. Dari sinilah agaknya merupakan

daya tarik yang kuat untuk akhirnya NU terjun dalam gelanggang politik. Dari konsep perlunya hukum Islam dilembagakan dalam sistem sosial politik, maka selanjutnya NU terus memperjuangkan terciptanya lembaga politik itu.

Selain itu orientasi politik nampaknya memang sesuatu yang sulit dihindari, khususnya oleh NU, karena beberapa alasan. Islam yang dianut sebagai dasar organisasi ini ajarannya meliputi soal-soal ukhrawi dan duniawi. Politik tidak lain bagian dari soal duniawi itu, tetapi karena ketatnya pengawasan pemerintah kolonial dalam bidang ini, menyebabkan para pemimpin NU belum merasa perlu berkiprah langsung dalam gelanggang politik.[205] Kegiatan NU dalam bidang ekonomi, tepatnya perdagangan, yang tumbuh sejak tahun 1930 dengan dibentuknya *Lajnah Waqfiyah* kemudian menjadi *Waqfiyah Nahḍatul Ulama* tahun 1937 dan *Syirkah Mu'āwanah*,[206] untuk mengkoordinasi anggota NU yang bergerak dalam bidang perdagangan selain sebagai usaha dana bagi kepentingan organisasi, membuka cakrawala lain kehidupan organisasi ini di kemudian hari. Dengan kegiatan ini dirasa perlunya dukungan politik untuk melindungi kegiatan-kegiatan tersebut.[207] Kalangan Islam, khususnya NU, dalam lapangan ini merasa ditekan dari dua jurusan, selain dari pemerintah kolonial sendiri, juga oleh merajalelanya kalangan keturunan Cina yang mendapat dukungan pemerintah kolonial, menguasai dunia perdagangan.

Meskipun kecenderungan politik itu telah tumbuh sejak mula tetapi dalam prakteknya kurang memperoleh penyaluran formal dalam agenda muktamar menjelang awal tahun tiga puluhan karena para pemimpin NU kurang mampu merumuskan cita-cita politik yang berdimensi luas disebabkan karena sumber-sumber referensi kitab-kitab yang dipakai sebagai rujukan tidak mendukungnya.[208] Baru setelah beberapa tenaga muda yang berpendidikan Barat seperti Muhammad Iljas atau Wachid Hasjim yang menguasai bahasa asing (bukan Arab), Mahfudz Shiddiq, Abdullah Ubaid dan lain-lain berperanan dalam jajaran kepemimpinan organisasi menjelang tahun empat puluhan, kende-

rungan untuk menggalang kerja sama dengan kelompok lain mulai dilakukan. Dengan demikian percaturan pemikiran politik yang berkembang dalam polemik dan perdebatan tentang dasar-dasar negara yang sedang diperjuangkan kemerdekaannya ketika itu, sedikit banyak mempengaruhi mereka.[209]

Orientasi politik NU lebih kelihatan lagi dengan terbentuknya MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) pada tanggal 21 September 1937.[210] Beberapa hal yang mendorong pertemuan beberapa tokoh Islam itu antara lain karena adanya kecaman terhadap Islam oleh seorang penulis dalam sebuah surat kabar yang dirasakan menghina Islam, soal Palestina yang menghangat, serta soal pengadilan agama dan perkara waris. Pertemuan yang disponsori Abdul Wahab Hasbullah, Mas Mansur, Ahmad Dahlan (Kebondalem, Surabaya) dan Wondoamiseno, akhirnya memutuskan untuk mendirikan suatu badan federasi permusyawaratan MIAI.[211]

Keterlibatan NU dalam MIAI (Majlis Islam A'la Indonesia) membawa perubahan orientasi para pemimpin NU dari soal-soal keagamaan dan sosial ke soal politik. Walaupun sebagian besar kegiatan MIAI sejak berdiri sampai berakhir dengan berdirinya Masyumi pada tahun 1943 diwarnai agenda masalah keagamaan terbukti dengan keputusan-keputusan kongres yang diselenggarakan umumnya mengenai ini,[212] namun suhu politik yang terus meningkat menjelang kemerdekaan sedikit banyak mendorong pemuka-pemuka NU ikut berkiprah.

Reaksi kalangan Islam terhadap beberapa peristiwa yang menggemparkan pada tahun-tahun terakhir kekuasaan Belanda itu mendorong tumbuhnya kesadaran baru dan makin menyempitnya jurang perbedaan antar berbagai kelompok. Berdirinya federeasi MIAI segera saja disambut dan mendapat dukungan luas. Mulanya MIAI hanya diikuti 7 anggota kemudian pada tahun 1941 jumlah anggotanya menjadi 23.[213] Secara umum MIAI merupakan forum yang menyuarakan kelompok Islam baik dalam GAPI (berdiri tahun 1939) maupun MRI (berdiri tahun 1941). Tuntutan Indonesia berparlemen dan perubahan konstitusi Indonesia,

melibatkan pula organisasi-organisasi Islam, termasuk NU.[214]

Perubahan pandangan pemerintah pendudukan Jepang terhadap elite nasionalis karena gencarnya propaganda nasionalisme pada awal tahun empat puluhan mempunyai dampak membaiknya kedudukan kalangan Islam.[215] Propaganda nasionalisme Indonesia yang semula mendapat dukungan pemerintah menderita pasang surut yang parah sampai ada janji Nippon untuk kemerdekaan Indonesia.[216] Pada tahun itu posisi Jepang dalam perang Pasifik semakin defensif, maka tidak diragukan lagi perlunya mempersiapkan tenaga besar-besaran menghadapi perang. Dan itu tidak lain, bagi Jepang, harus memperoleh dukungan sebesar mungkin dari rakyat. Kaum nasionalis pada saat itu belumlah mendapat dukungan di tingkat rakyat pedesaan bahkan jauh bila dibandingkan dengan Islam.[217] Karena itu logis penguasa Jepang kemudian mengalihkan perhatian kepada kalangan Islam. Selain reorganisasi kantor agama yang dibuka sampai ke daerah-daerah, juga latihan ulama oleh pihak Jepang dan pendirian Masyumi, suatu federasi organisasi Islam. Latihan diselenggarakan secara berkala mulai pertengahan tahun 1943 melibatkan kurang lebih 60 orang ulama setiap kali angkatan.[218] Tiga peristiwa ini melibatkan banyak ulama dan tokoh masyarakat saling bertemu, suatu yang sulit ketika itu karena terbatasnya alat transportasi. Dan sampai pada tingkat tertentu, pertemuan-pertemuan tersebut menumbuhkan kesadaran baru selain dengan demikian makin eratnya kepercayaan Jepang kepada mereka karena antusiasme yang mereka perlihatkan bahwa ummat Islam kini menghadapi tantangan yang lebih berat. Kalau dulu hanya menghadapi penjajah Belanda yang "kafir", tetapi sekarang selain menghadapi Jepang yang walaupun secara relatif bersikap lebih baik, maka kini sekaligus menghadapi dua front, karena tidak bisa dielakkan kemungkinan kembalinya Belanda jika tentara Sekutu menang dalam perang Pasifik.

Selanjutnya amat menarik untuk melihat perkembangan selama pendudukan Jepang kesimpulan yang diajukan Ben-

da: "Untuk beberapa waktu, dalam kenyataan Jepang lebih suka memberi berbagai konsesi kepada tuntutan ummat Islam daripada kaum nasionalis, apa lagi priyayi.[219] ... hanyalah pada saat akhir masa pendudukan konsesi-konsesi kepada elite Islam diimbangi dan akhirnya menjadi tidak penting lagi dengan adanya dukungan yang semakin meningkat dan menentukan kepada kaum nasionalis".[220] Walapun demikian Islam merupakan kekuatan tersendiri dalam percaturan politik di Indonesia karena sejarah keberadaannya yang panjang selama berabad lamanya dan besarnya jumlah penganut agama ini. Tidak bisa tidak sampai masa pasca kemerdekaan pun, setidaknya sampai awal limapuluhan, para elite Islam masih menjadi bagian yang diperhitungkan, walaupun posisi mereka tidak sebaik ketika masa pendudukan Jepang.

Menghadapi situasi yang menegangkan menjelang kemerdekaan, berbagai kelompok Islam, jika tidak bisa dianggap semua, terlihat dalam kancah pergumulan untuk memperjuangkan cita-cita politik mereka. Dapat dimengerti kalau kemudian jalur politik menjadi bagian dari kegiatan mereka, walaupun secara formal tujuan organisasi mereka menekankan pada kegiatan keagamaan dan sosial. Kemerdekaan Indonesia yang semakin dekat karena memang dijanjikan oleh Jepang, melibatkan semua kekuatan yang ada untuk mencari penyelesaian dasar-dasar negara yang akan ditubuhkan di bumi nusantara. Hal ini juga membawa tokoh-tokoh NU memasuki relung yang paling inti dalam percaturan politik nasional yang mengakibatkan NU keluar dari Masyumi membentuk partai sendiri tahun 1952.

I. KIPRAH DALAM MASYUMI

Selama zaman pemerintahan pendudukan Jepang kegiatan Masyumi umumnya tidak berbeda dengan kegiatan organisasi pendahulunya, MIAI. Selain kegiatan da'wah dan pengembangan hidup beragama, ceramah-ceramah keagamaan, penerbitan majalah (*Soeara Moeslimin Indonesia*), juga dilakukan kegiatan sosial untuk menolong fakir miskin dan

pengumpulan dana. Apalagi sesuai dengan kebijaksanaan pemerintah pendudukan Jepang untuk melipatgandakan hasil pertanian, maka organisasi ini pun melakukan propaganda itu. Akan tetapi hal inilah yang memprihatinkan beberapa pemimpin Islam, antara lain Wachid Hasjim, sebab jika hal ini dilakukan terus oleh Masyumi tidak mustahil Masyumi akan menjadi alat propaganda Jepang belaka. Menyadari akan hal ini kemudian beberapa tenaga muda, antara lain Faqih Usman, Ghafar Ismail, Wachid Hasjim, dan Soekiman, melibatkan diri ke dalam kegiatan organisasi untuk menyelamatkan organisasi dan ummat Islam.[221] Dengan demikian propaganda untuk melipatgandakan hasil pertanian tidak saja berguna bagi Jepang, tetapi juga bagi kaum muslimin sendiri. Dana yang berhasil dikumpulkan kemudian dimasukkan ke *bait al-māl*.[222]

Selain hal tersebut kegiatan lain yang perlu dicatat di sini ialah latihan ulama dan kemiliteran menyusul berdirinya Hizbullah dan Sabilillah.[223] Kalangan Islam selain bergiat dalam lasykar tersebut juga sebagian bergiat dalam Peta. Kegiatan ini memang akhirnya memberi keuntungan ketika organisasi angkatan perang dilikuidasi, tetapi kemudian segara keuntungan itu tidak dirasakan lama sebab banyak di antara kalangan Islam yang semula tergabung dalam Hazbullah dan Sabilillah maupun Peta mengundurkan diri dari militer. Mereka umumnya kemudian bergiat dalam bidang keagamaan, da'wah dan politik. Di antara mereka antara lain Kasman Singodimedjo, Mohammad Roem, Zainul Arifin, Masjkur, Choliq Hasjim dan lain-lain.[224]

Pada tanggal 3 November 1945 pemerintah RI yang baru diproklamasikan kemerdekaannya tanggal 17 Agustus 1945 mengumumkan memberi kesempatan kepada rakyat untuk membentuk partai politik agar segala aliran dapat diarahkan ke jalan yang teratur. Keputusan ini kemudian disambut hangat oleh rakyat dan para politisi. Muktamar Islam Indonesia yang diselenggarakan di Yogyakarta tanggal 7-8 November memutuskan membentuk partai politik Masyumi yang dianggap sebagai satu-satunya partai Islam.[225]

Tujuan ini ternyata tidak sepenuhnya tercapai karena

pada tahun itu juga organisasi Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) yang berpusat di Sumatera Barat menyatakan tidak bersedia bergabung ke dalam Masyumi dan membentuk partai sendiri dengan nama Perti. Mohammad Natsir yang datang ke Sumatera Barat selaku utusan Masyumi untuk membentuk partai ini di Sumatera Barat segera setelah Masyumi berdiri, tidak berhasil meyakinkan pemimpin organisasi Perti untuk bergabung ke dalam Masyumi. Barangkali hal ini akibat dari pengaruh negatif pertentangan "kaum tua" dengan "kaum muda" yang berkembang di Sumatera Barat pada bagian pertama abad ini. Para pemimpin Masyumi yang dicerminkan utusannya ke Sumatera Barat dinilai sebagai "kaum muda" yang tidak sejalan dengan kalangan "kaum tua" yang berada di belakang Perti. Bahkan sebelumnya memang sudah terjadi ketidaksesuaian paham dalam Majelis Islam Tinggi (MIT) suatu organisasi Islam untuk seluruh Sumatera Barat yang kemudian dirubah menjadi Masyumi.[226] Selanjutnya tahun 1947 SI dibentuk kembali sebagai partai sendiri dengan nama Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) dan disusul NU pada tahun 1952.

Dukungan NU kepada Masyumi pada mulanya memang tampak bergelora dengan seruannya kepada para anggota sendiri maupun kepada ummat Islam untuk bergabung ke dalam Masyumi. Dalam kongres NU di Purwokerto tahun 1946 diserukan agar warga NU membanjiri partai politik Masyumi dan diputuskan NU akan menjadi tulang punggung Masyumi.[227] Perbedaan kepentingan politik antar berbagai kelompok dalam Masyumi kemudian segera menyusul. Persatuan yang sejak awal kemerdekaan dengan menjadikan Masyumi sebagai satu-satunya partai Islam tidak dapat dipertahankan lagi. Segera saja pengaruh politik praktis berupa distribusi kekuasaan menjadi ajang perebutan dan hal-hal lain yang menyangkut ketidaksepahaman kebijaksanaan politik menghadapi Belanda dalam perjanjian Linggarjati dan *Renvile*. Keputusan PSII mendirikan kembali partai tahu 1947 itu setelah dibekukan Jepang sebelumnya dan NU keluar dari Masyumi tahun 1952 untuk sebagian

juga dipepengaruhi alasan-alasan ini, selain barangkali pertentangan lama ketika organisasi-organisasi Islam berselisih paham pada tahun 30-an yang muncul kembali.[228]

Semula keterikatan NU dalam Masyumi masih dapat dipertahankan meskipun PSII telah keluar. Akan tetapi dengan demikian peristiwa ini ibarat menyulut api dalam sekam. Ketidakmampuan pemimpin Masyumi melakukan negosiasi dan kompromi-kompromi antara sesama kawan, mempercepat api perpecahan. Ketika awal kemerdekaan perselisihan berhasil ditekan tidak muncul ke permukaan, tetapi serentak dengan adanya kesempatan memperoleh distribusi kekuasaan politik, perpecahan pun timbul.

Kondisi lemahnya persatuan Islam sebenarnya sudah terjadi sejak sebelum kemerdekaan, bahkan pada dekade-dekade sebelumnya. Faktor ini nampaknya kurang diperhatikan ketika mula pertama partai Masyumi dibentuk. Struktur keanggotaan Masyumi yang mendua, terdiri atas anggota organisasi dan perorangan, tidak memperlancar dilakukannya negosiasi untuk mengatasi berbagai kepentingan yang timbul. Memang ideal sekali adanya keanggotaan perorangan yang terdiri atas para intelektual, terutama yang berpendidikan Barat dan cerdik pandai lainnya, tetapi kebanyakan mereka tidak memiliki basis dukungan ummat yang luas. Mulanya dimaksudkan untuk menjadikan Masyumi sebagai partai kader dengan sekelompok elite tertentu para cendekiawan menjadi pilar utama gerakan partai, tetapi sikap merasa "di atas" yang mereka perlihatkan tidak mendapat simpati anggota lainnya. NU yang berada di dalam Masyumi sebagai anggota istimewa karena mewakili organisasi menghendaki adanya perbandingan suara antara anggota biasa (perorangan) dengan anggota istimewa. Menurut NU amat tidak logis anggota perorangan memiliki suara sama dengan anggota istimewa yang mewakili sejumlah orang anggota organisasi.[229]

Selain itu tidak kukuhnya kebijaksanaan politik Masyumi ikut mempengaruhi perpecahan Masyumi. Ketika pada tanggal 3 Juli 1947 dibentuk kabinet Amir Syarifudin, Masyumi menolak ikut serta, tetapi PSII di bawah pim-

pinan Arudji Kartawinata dan Wondoamiseno memasuki kabinet dengan menempatkan wakilnya. Mulanya Masyumi memboikot kabinet tetapi empat bulan kemudian memasukkan wakilnya bahkan sebagai wakil perdana menteri.[230] Penolakan Masyumi terhadap kabinet Amir Syarifudin nampaknya tidak didasarkan kebijaksanaan politik yang strategis, tetapi hanya karena ketidaktegasan sikap politik menghadapi Belanda karena adanya dua kubu di dalam Masyumi, sebagian bersikap keras dan sebagian yang lain lunak.[231] Sedang PSII mengemukakan alasan memasuki kabinet semata-mata karena rasa tanggung jawab terhadap negara.[232]

NU keluar dari Masyumi diputuskan dalam kongres ke-19, April 1952, di Palembang. Keputusan itu sebelumnya didahului kritik dan protes yang dilancarkan terhadap Masyumi. Dalam kongres Masyumi tahun 1949 di Yogyakarta ketegangan sempat terjadi karena salah seorang tokoh Masyumi, Muhammad Saleh (Walikota Yogyakarta) mengatakan "... Politik ini saudara-saudara, tidak bisa dibicarakan sambil memegang tasbih".[233] Selanjutnya dikatakan bahwa urusan politik ini cukup luas, tidak hanya berada di sekeliling pondok pesantren. Politik itu luas menyebar ke seluruh dunia.[234] Segera saja ucapan itu diprotes delegasi yang mewakili NU agar ditarik kembali. Tetapi Muhammad Saleh menolak, maka sekitar 30 orang delegasi dari NU meninggalkan ruangan.[235] Hal yang mirip dengan itu juga terjadi di Bogor dalam sidang dewan partai Masyumi tahun 1952.[236] Peristiwa senada barangkali juga terjadi di tempat lain, karena memang hubungan antara pemimpin NU dengan Masyumi kurang serasi. Umumnya politisi dan pemimpin NU terdiri atas ulama atau tenaga lain keluaran pesantren, kalaupun ada yang berpendidikan model Barat, seperti Zainul Arifin dan Muchammad Iljas, jumlahnya tidak banyak. Sementara dari kalangan Masyumi memandang rendah lulusan pesantren ini dan dengan demikian juga memandang rendah pemimpin-pemimpin NU.

Selain itu kepemimpinan Masyumi sendiri nampaknya tidak sesuai dengan tekad yang ada.[237] Wachid Hasjim

pada tahun 1950 menulis dalam *Soeara Partai Masyumi* yang menggambarkan pengurus Masyumi sebagai "biduk yang hanyut ke hilir tanpa kemudi".[238] Masyumi dianggapnya terlalu lemah karena anggota perorangan dengan anggota organisasi memiliki suara yang sama dalam pengambilan keputusan. Diibaratkannya Masyumi sebagai sebuah pabrik atau perusahaan yang menjual hasil produksinya melalui dua cara: melalui agen dan mengecer langsung kepada konsumen. Tentu ini akan melemahkan perusahaan, sebab harga dari pabrik langsung akan lebih murah. Akibatnya agen tidak berfungsi lagi sebagai mata rantai perusahaan.

Selanjutnya pada akhir tahun 1951 kembali Wachid Hasjim menulis dengan judul *Ummat Islam Indonesia Menunggu Ajalnya, tetapi Pemimpinnya Tidak Tahu* yang mengkritik pemimpin-pemimpin Masyumi telah tenggelam dalam permainan politik melupakan kepentingan Islam menghadapi cobaan berat saat itu.[239] Dikatakan selanjutnya:

> ..tulisan ini kami tujukan kepada penulis-penulis Islam yang sudah tidak "doyan" lagi pada kupasan-kupasan tentang Islam "lama". Mereka yang dahulu menuliskan Politik-Islam kini menuliskan Islam-Politik; mereka yang dahulu menguraikan Filsafat-Islam, dan kini menguraikan Islam-Filsafat, mereka yang dahulu mempropagandakan Kebudayaan-Islam, dan kini mempropagandakan Islam-Kebudayaan.
>
> ..tinggalkanlah *"Parker fifty one"* saudara-saudara yang mengkilap dengan gosokan sivilisasi (peradaban) model *dance hall* dan bar itu.[240]

Agaknya tulisan ini ditujukan kepada sementara pemimpin Masyumi yang dijangkiti budaya dansa-dansi dan ekses-eksesnya yang kurang terpuji. Selain itu disinggung pula wibawa kepemimpinan Masyumi di mata anggotanya telah merosot. ".... organisasi kita takut kepada orang-orang (anggota-anggota) kita sendiri", kata Wachid Hasjim.[241] Anggota yang tidak disiplin tidak memenuhi kewajiban keuangan, tidak tunduk kepada pimpinan, memakai politik yang dibisikkan orang lain tidak dapat dikendalikan or-

ganisasi, karena organisasi takut kepada anggotanya sendiri.

Pada sisi lain NU merasa perkembangan organisasinya sendiri telah mengalami kemajuan yang pesat. Banyak ulama muda lulusan pesantren yang memperoleh kemajuan dan kemudian memusatkan pengembangan karir mereka dalam politik. Pertumbuhan ini memerlukan ruang gerak yang cukup luas, baik di pusat maupun di daerah-daerah. Ruang gerak akan terbuka luas bila NU berdiri sebagai partai politik. Tetapi ini masih dipertimbangkan agar sedapat mungkin tidak merusak persatuan Islam yang telah ada. Karena itulah NU melalui ketuanya, Wachid Hasjim, menuntut perubahan partai Masyumi dengan menjadikannya sebagai federasi.[242]

Sesungguhnya perselisihan itu dapat pula dilihat dari segi lain yaitu perbedaan perspektif keagamaan. Menurut pernyataan NU sejak akhir tahun 1949 struktur organisasi Masyumi telah diubah sedemikian rupa sehingga majelis syura bukan lagi tempat yang penting bagi ulama karena majelis itu tidak lagi dijadikan sebagai badan legislatif melainkan hanya sebagai badan penasehat belaka dan segala persoalan hanya dilihat dari jurusan politik saja tidak lagi mengambil pedoman agama.[243] Agaknya perubahan itu bukan dalam pengertian formal, sebab dalam anggaran rumah tangga Masyumi yang diterbitkan tahun 1951 masih dicantumkan ketentuan dewan pimpinan partai wajib meminta fatwa kepada majelis syura pusat dalam soal-soal politik yang dianggapnya mengenai hukum agama dan keputusan yang ditetapkan adalah keputusan yang tertinggi.[244]

Dengan demikian sebenarnya Masyumi masih menempatkan majelis syura sebagai badan tertinggi yang penting dan menetapkan kewajiban dewan pimpinan partai untuk meminta fatwa kepada majelis syura agar tidak melihat setiap permasalahan dari sudut politik belaka. Barangkali dalam pelaksanaan ketentuan itu tidak dilaksanakan oleh dewan pimpinan partai. Persoalan peran majelis syura ini juga disinggung setelah NU keluar. Persis mengharapkan hendaknya para ulama dalam majelis syura "tidak sekedar

menjadi juru fatwa seperti yang selama ini, tetapi ikut memberikan pimpinan perjuangan, ikut menentukan kebijaksanaan politik sehari-hari".[245] Moenawar Chalil menyindir peran majelis itu dengan ungkapan "sebagai reklame toko", karena itu mengusulkan namanya diganti "majelis fatwa".[246]

Upaya yang dilakukan oleh NU untuk mengembalikan wibawa majelis syura tidak berhasil. Menurut NU dewan pimpinan partai Masyumi terlalu tenggelam dalam soal-soal politik, melupakan kepentingan Islam yang saat itu menghadapi cobaan berat, seperti dikemukakan Wachid Hasjim di atas. Memang agak sulit peran semacam lembaga Majelis Syuro Masyumi dapat efektif seperti lembaga Syuriyah NU karena perbedaan tradisi keduanya. Lembaga syuriyah NU memang cukup efektif mengendalikan organisasi NU karena akar kelahiran organisasi dimotori ulama-ulama dan kuatnya pengaruh pesantren di dalamnya. Barangkali NU mengharapkan Majelis Syuro Masyumi dapat berfungsi seperti Syuriyah NU. Tentu saja hal itu sulit dilaksanakan, sebab di dalam Masyumi terdiri dari aneka ragam tradisi yang belum tentu sejalan dengan NU.

Satu hal yang patut diberi catatan di sini ialah tuntutan NU untuk menjadikan Masyumi sebagai federasi partai-partai atau mebentuk federasi baru yang namanya bukan Masyumi (dan menjadikan Masyumi sebagai salah satu anggota federasi) tidak dapat dibuktikan efektifnya setelah ternyata federasi yang dibentuk bersama PSII dan Perti (serta DDI) tidak dapat berjalan efektif. Ternyata masing-masing mereka yang bergabung dalam ferderasi Liga Muslimin berjalan sendiri-sendiri dan akhirnya Liga itu bubar dengan sendirinya.

Mengenai soal jabatan Menteri Agama dalam kabinet Wilopo yang menimbulkan kekisruhan di dalam tubuh Masyumi juga antara lain karena kelemahan dalam tubuh masyumi sendiri karena ketidaksepahaman para pemimpin Masyumi dalam menetapkan kebijaksanaan organisasinya. Perbedaan terjadi antara kelompok Natsir dan Sukiman. Fraksi Masyumi di Parlemen mendukung Prawoto selaku

wakil partai dalam berunding dengan formatur Wilopo karena penunjukannya telah melalui prosedur partai, sementara beberapa kalangan Masyumi, antara lain Jusuf Wibisono, mendukung Sukiman kembali menduduki kursi perdana menteri.[247] Dalam soal menteri agama juga demikian, sebagian besar anggota DPP Masyumi menghendaki agar NU melepaskan tuntutannya untuk mengisi jabatan itu karena alasan NU sudah tiga kali berturut-turut memegang jabatan manteri agama,[248] sementara NU sendiri tetap menghendaki jabatan itu, sebab dengan jalan itu antara lain eksistensi politik NU tetap dapat terjamin. *Issue* mengenai *zaken* kabinet setiap kali menghadapi pembentukan kabinet baru semacam mengecilkan "nyali" NU ketika itu karena miskinnya tenaga trampil dan ahli untuk memimpin suatu kementerian, maka harapan satu-satunya yang bisa diandalkan NU ialah menteri agama karena NU merasa memiliki tenaga untuk itu. Di pihak lain "unsur" Muhammadiyah dalam Masyumi juga menghendaki jabatan itu dengan alasan NU sudah memimpin kementerian agama selama tiga kali kabinet, maka tiba giliran Muhammadiyah. Setidak-tidaknya menteri agama tidak dipegang NU terus menerus.

Hal ini bisa dikatakan bahwa karena alasan itulah NU mengambil keputusan keluar dari Masyumi, dan sebaliknya juga karena alasan itu pula pihak lain dalam Masyumi, dalam hal ini Muhammadiyah, mempertahankan pendirian untuk tidak memberikan jabatan menteri agama kepada NU. Selain merasa sudah gilirannya, Muhammadiyah mempertahankan tuntutannya untuk memegang jabatan menteri agama, tentu saja mempunyai alasan politis, seperti halnya NU. Memang akhirnya kerumitan distribusi kekuasaan politik seperti ini terus membayangi sepak terjang partai-partai Islam selanjutnya. Dengan demikian sekiranya jabatan menteri agama waktu itu diserahkan kepada NU pun, kerumitan distribusi kekuasaan politik di kemudian hari tidak lantas selesai dengan sendirinya, sebab masing-masing pihak akan menghadapi persaoalan yang sama atau mirip dengan itu di kemudian hari. Terbukti pada waktu pem-

bentukan kabinet Ali Sastroamidjojo I dan II, dan kabinet Djuanda, kerumitan itu juga terjadi, bukan hanya antara pihak-pihak dalam Masyumi dengan partai Islam lainnya, bahkan juga antar sesama anggota Liga Muslimin sendiri. Jadi kalaupun NU tidak keluar dari Masyumi pada saat "kasus" kabinet Wilopo, masih terbentang kemungkinnya dilakukan di kemudian hari. Upaya mempersatukan para pemimpin Islam satu dengan lainnya masih dibayangi kondisi psikologis masa lalu mereka sejak sebelum perang.

Catatan

[1]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, (The Hague and Bandung, 1958) h. 32-36. Selanjutnya dikutip *The Crescent*.

[2]Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, terjemahan Hasan Basari, (Jakarta: Pustaka Jaya), 1984, h. 13-14. Selanjutnya disingkat *Pemberontakan Petani*.

[3]Soekesi Soemoatmodjo, *Perang Diponegoro*, dalam Sartono Kartodirdjo (ed.), *Sejarah Perlawanan terhadap Kolonialisme*, (Jakarta: Departemen Pertahanan Keamanan, Pusat Sejarah ABRI, 1973), h. 121-161.

Teuku Ibrahim Alfian, *Sejarah Singkat Perang di Aceh*, dalam Sartono Kartodirdjo, *ibid.*, h. 237-263.

Kuntowidjojo, *Perang Paderi*, dalam Sartono Kartodirdjo, *Ibid.*, h. 87-119.

[4]Pemberontakan Cikandi (1845) dan Wakhia (1850) merupakan salah satu contoh munculnya kedua orientasi di atas; Lihat Sartono Karto-dirdjo, *Pemberontakan Petani*, h. 173-182.

[5]Dalam tahun 1860-an ada sekitar 300 pesantren di seluruh pulau Jawa. Di antaranya di Lengkong dan Punjul (Cirebon), Daya Luhur di Tegal dan sebagainya. Tarekat Naqsyabandi, Qadiriyah dan Satariyah juga bermunculan di desa-desa; Lihat *Ibid.*, h. 207-242.

[6]Harry J. Benda, *The Crescent*, h. 34.

[7]*Ibid.*, lihat pula Bernhard Dahm, *Sukarno dan Perjuangan Kemerdekaan*, terjemahan Hasan Basari, (Jakarta : LP3ES 1987), h. 11-12, selanjutnya dikutip *Soekarno*.

[8]*The Crescent*, h. 35.

[9]Selanjutnya lihat A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Rakyat, 1964).

[10]Pembaruan Islam di Mesir muncul karena perkenalan ulama

dan intelektual Mesir dengan kebudayaan Perancis yang dibawa masuk oleh tentara Perancis zaman Napoleaon. Hal yang serupa juga terjadi di Turki, namum gagasan itu dirintis oleh kalangan militer dan para birokrat, bukan oleh para ulama seperti yang terjadi di Mesir. Selanjutnya lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), selanjutnya dikutip *Pembaharuan.*

[11]Harun Nasution, *Pembaharuan*, h. 23-26.

[12]Budi Utomo suatu perhimpunan Jawa berdiri tanggal 20 Mei 1908 kemudian berkembang menjadi organisasi pergerakan nasional. Dalam laporan *Adviseur voor Inlandsche Zaken* kepada Gubernur Jenderal tanggal 30 Dsember 1908 dikatakan:

> "Adalah beberapa orang Jawa dari Yogyakarta yang pertama kali membikin rencana... Pada tahun 1906 seorang Dokter Jawa pensiunan, Mas Ngabei Soediro Hoesodo (alias Wahidin).. mendapat kepercayaan yang luas disokong beberapa keluarga Raja yang maju dari Pakualaman berkeliling Jawa dengan tujuan mengajak pegawai-pegawai Bumiputera bekerja sama untuk mendirikan serupa 'beasiswa'. Sebagai hasil dari propaganda itu sekarang ini adalah pendirian Budi Utomo, baru saja bulan Juli lalu mendapat 600 anggota ... Dan sebenarnya dilihat dari kacamata itu pertemuan Yogya bulan Oktober 1908 adalah suatu kejadian penting dalam sejarah Jawa".

Kilasan Petikan Sejarah Budi Utomo, terjemahan Darsjaf Rahmad, (Jakarta: Yayasan Idayu, 1975), h. 62-65.

[13]Serikat Islam berdiri tanggal 11 November 1912 di Solo merupakan kelanjutan dari Serikat Dagang Islam yang berdiri satu tahun sebelumnya. Organisasi ini sedikitnya didorong oleh dua hal yaitu kompetisi yang meningkat dalam perdagangan batik terutama dari golongan Cina dan sikap superioritas orang-orang Cina terhadap orang-orang Indonesia sehubungan dengan berhasilnya revolusi Cina tahun 1911. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 115. Selanjutnya disingkat *Gerakan Modern.*

[14]Muhammadiyah didirikan tanggal 18 November 1912 oleh K.H. Ahmad Dahlan atas saran murid-muridnya dan beberapa anggota Budi Utomo. Mendapat pengakuan badan hukum tanggal 22 Agustus 1914, nomer 81; diubah tanggal 16 Agustus 1920, nomer 40; dan diubah lagi tanggal 2 September 1921 nomer 36. Lihat *Bendera Islam*, 1 Januari 1925. Pada mulanya Muhammadiyah daerah operasinya hanya di Yogyakarta saja, bahkan hanya di sekeliling Kauman. Ketika Budi Utomo mengadakan kongres di

Yogyakarta tahun 1917 beberapa anggota Budi Utomo menaruh perhatian kepada Kiyai Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah maka sesudah itu mengalir permintaan pendirian cabang. Untuk mengatasi itu maka diadakan perubahan anggaran dasar yang membatasi kegiatannya. *Gerakan Modern*, h. 84-88.

[15]Hubungan ulama pesantren dengan SI mulanya tidak berjalan baik. Setelah Kyai Chasbullah, ayahanda Kyai Wahab, dapat berkompromi dengan para aktifis SI maka pelajar Indonesia yang bermukim di Mekkah pun menyambutnya dengan mendirikan cabang SI di sana.

Muhammad Dahlan berasal dari Kertosono. Dengan nama kota ini kemudian Dahlan dikenal, Kyai Dahlan Kertosono. Aktif di *Nahḍatul-Waṭan* dan NU sejak awal. Kyai Abas berasal dari Jember dan Kyai Asnawi dari Kudus. Sebenarnya ada seorang lagi yaitu Bishri Sjansuri tetapi yang bersangkutan menangguhkan untuk minta izin dulu kepada gurunya Kyai Hasjim Asj'ari. Belum sempat izin diterima kemudian pecah perang dunia dan mereka pulang ke Indonesia. Lihat K.H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan Kyai Haji Abdul Wahab*, (Bandung: Penerbit Baru, 1970), h. 7. Selanjutnya disingkat *Sejarah Perjuangan*. Abdurrahman Wahid, *NU dan Asal Usulnya*, dalam *Warta Nahdlatul Ulama*, nomer 8, April 1986.

[16]*Nahḍatul-Waṭan* mendapat pengakuan badan hukum tahun 1916, tentu berdiri dua atau tiga tahun sebelumnya sebab untuk mengurus pengesahan itu memerlukan waktu. *Sejarah Perjuangan*, h. 8.

[17]K.H. Hamim Sjahid, *Riwayat Taṣwīrul-Afkār*, naskah pidato peringatan 50 tahun, Surabaya, 1968. Selanjutnya disingkat *Riwayat*.

[18]K. H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan*, h. 7. Penulis buku ini menceritakan pengalamannya belajar bersama Kiyai Wahab dan Kiyai Mansur di Mekkah, kemudian bertemu kembali di Surabaya bergabung dengan mereka. Sejak awal menjabat tata-usaha *Nahḍatul-Waṭan*.

[19]Mengenai tahun pendirian *Nahḍatul-Waṭan* tidak jelas tahun berapa, tetapi sumber-sumber yang diketahui penulis menyebutkan tahun 1916 karena tahun itu mendapat pengakuan badan hukumnya. Hal ini membuktikan bahwa tahun pendiriannya sebelum tahun itu, sebab pengurusan badan hukum memerlukan waktu yang lama. *Taṣwīrul-Afkār* memerlukan waktu 11 tahun dan NU 3 tahun. Tahun 1914 sebagai perkiraan, dua tahun se-

belum pengakuan badan hukumnya. Kyai Wahab dan Kyai Mansur baru pulang dari Mekkah antara tahun 1913 dan 1914. Diperkirakan mereka memerlukan waktu sedikitnya satu tahun untuk bertemu dan merancang kegiatan bersama. Jika benar mereka baru kembali tahun 1914, maka diperkirakan mereka segera bertemu seperti kebiasaan mereka yang baru kembali dari luar negeri untuk saling mengunjungi.

[20]Kyai Wahab menjabat sebagai lurah santri, pemimpin para santri, ketika belajar di pesantren Tebuireng.

[21]K.H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan*, h. 10. Lihat pula H. Abubakar Atjeh (ed.), *Sejarah Hidup K.H. Wachid Hasjim dan Karangan Tersiar*, (Jakarta: Panitia Buku Peringatan, 1957), h. 469-473, selanjutnya dikutip *Sejarah Hidup*.

[22]Dalam naskah K.H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan*, nama Komite ini tertulis Komite *Hijāj* (seharusnya tertulis *hijaj*, tanpa *māddah*, bentuk jamak dari kata *hajj*) tetapi dalam berbagai dokumen dan penerbitan tertulis *hijāz*, nama daerah di semananjung Arabia di tempat mana terletak kota Mekkah dan Madinah.

[23]K.H. Hamim Sjahid, *Riwayat*. Mangun anggota Budi Utomo di Surabaya yang mempunyai hubungan dengan para ulama di Surabaya. Mangun hadir dalam Kongres Al-Islam di Surabaya tahun 1924 atas nama *Nahḍatul-Waṭan*. *Bendera Islam*, 30 Oktober 1924.

[24]K.H. Hamim Sjahid, *Riwayat*.

[25]K.H. Hamim Sjahid, *Riwayat*.

[26]K.H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan*, h. 10.

[27]*Swara Nahdlatul Oelama*, nomor 5, Jumadil Awwal 1347, h. 98.

[28]Akte pendirian koperasi berbahasa Arab dengan nama *Syirkah al-'Inān Murābiṭah Nahdatut-Tujjār*, ditandatangani akhir Rajab 1336 Hijriah atau 1918 Masehi. Disebutkan akan dimintakan badan hukumnya dua atau tiga tahun lagi.

[29]Anggota koperasi yang tertera dalam akte pendirian sebanyak 45 orang berasal dari Jombang, Surabaya, Malang, Pasuruan, Bangil dan lain-lain. Masing-masing anggota menyetorkan saham atau simpanan wajib sebesar Rp 25. Untuk tahap awal kegiatan koperasi dibidang pertanian.

[30]Lihat catatan kaki nomer 14.

[31]Daliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 86.

[32]*Bendera Islam*, 1 Januari 1925.

[33]Deliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 246.

[34]G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*

1900-1950, terjemahan Tudjimah dan Yessy Agusdin, (Jakarta: UI Press, 1984), h. 105. Selanjutnya disingkat *Beberapa Studi*.

[35]G. F. Pijper, *Beberapa Studi*, h. 105.

[36]*Hindia Baroe*, 27 Mei 1924.

[37]H. Agus Salim, *Persatuan Pemimpin Islam*, dalam *Hindia Baroe*, 19 Februari 1926.

[38]Deliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 152. Cabang *Al-Irsyād* di Surabaya berdiri tahun 1913.

[39]H. Agus Salim, "Persatuan Pemimpin Islam", dalam *Hindia Baroe*, 19 Februari 1926. Penulisannya disesuaikan ejaan baru.

[40]*Ibid.*

[41]*Ibid*, 20 Februari 1926.

[42]Kategori ini ingin memperlihatkan bahwa masing-masing pihak sebenarnya mengandung potensi pembaharuan (modernisasi) seperti diperlihatkan dalam kegiatan organisasi yang mereka kembangkan dan kesediaan mereka untuk menerima perubahan ke arah yang lebih baik. Memang diakui sebagian dari sayap non-pesantren terdapat beberapa orang atau banyak orang dari lingkungan pesantren, tetapi mereka tidak menempatkan basis dukungan mereka dari lingkungan pesantren, bahkan seringkali mereka menyerang ulama pesantren dan pesantrennya sendiri. Selanjutnya lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1984).

[43]G.F. Pijper, *Beberapa Studi*, h. 114-126.

[44]Pandangan yang menganggap penting derajat calon mempelai lelaki dalam perkawinan karena faktor keturunan.

[45] Pijper, *Beberapa Studi*, h. 114-126.

[46]*Al-Masā'il al-Salās Allatī Quddimat lil-Ustāz al-Syaikh Aḥmad Mu-ḥammad Surkatī fi Surābayā*, Surabaya, 1925.

[47]Pijper, *Beberapa Studi*, h. 114-126.

[48]Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern*. Selanjutnya mengenai Persis juga dikutip dari buku tersebut.

[49]Sebagian kegiatan debat direkam dalam bentuk buku atau ditulis dalam majalah oleh Hassan antara lian *Soeal Djawab, Verslag Debat Talqin* antara Hassan dengan Husein Tjitjalengka dan Hassan dengan Abdoelwahab di Cileduk (dua buku), *Debat Kebangsaan* antara Hassan dengan Moechtar Luthfie. Lihat *Al-Lisān*, nomer 51 tahun 1940. *Soeal Djawab* diterbitkan secara berkala antara akhir tahun tiga puluhan sampai awal empat puluh. Sayang penerbitan serial itu tidak bisa dikonfirmasikan dengan fihak lawan debat karena mereka tidak menerbitkan serial serupa

dengan yang diterbitkan Hassan. Berita mengenai perdebatan itu hanya dapat diperoleh secara sepihak dari Hassan sendiri.

[48]Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern.* Selanjutnya mengenai Persis juga dikutip dari buku tersebut.

[49]Sebagian kegiatan debat direkam dalam bentuk buku atau ditulis dalam majalah oleh Hassan antara lian *Soeal Djawab, Verslag Debat Talqin* antara Hassan dengan Husein Tjitjalengka dan Hassan dengan Abdoelwahab di Cileduk (dua buku), *Debat Kebangsaan* antara Hassan dengan Moechtar Luthfie. Lihat *Al-Lisān*, nomer 51 tahun 1940. *Soeal Djawab* diterbitkan secara berkala antara akhir tahun tiga puluhan sampai awal empat puluh. Sayang penerbitan serial itu tidak bisa dikonfirmasikan dengan fihak lawan debat karena mereka tidak menerbitkan serial serupa dengan yang diterbitkan Hassan. Berita mengenai perdebatan itu hanya dapat diperoleh secara sepihak dari Hassan sendiri.

[50]Pijper, *Beberapa Studi*, h. 113.

[51]Setelah NU lahir maka reaksi masyarakat yang tidak setuju terhadap faham aliran baru sebagian terwakili atau menggabungkan diri kedalam perhimpunan tersebut. Ini tidak berarti bahwa kelahiran NU semata-mata sebagai reaksi terhadap aliran baru yang muncul lebih dulu.

Soal hubungan kekerabatan khususnya perkawinan antara keluarga pengikut NU dan pengikut Muhammadiyah kadang-kadang menjadi faktor penghambat, tetapi secara keseluruhan tidak menunjukkan adanya pertentangan. Seoarang anak keluarga NU yang akhirnya menjadi aktifis NU menceritakan kepada penulis, sekitar tahun tujuh puluhan pernah menjalin hubungan dengan teman putrinya sejak sekolah PGA. Setelah keduanya menginjak perguruan tinggi di IAIN, teman putri itu mengundurkan diri dengan alasan tidak disetujui orang tua karena 'calon menantu' itu berasal dari keluarga NU sedang si putri dari keluarga Muhammadiyah. Seorang Kiyai di Jawa Timur juga tidak menyetujui putrinya mendapat calon suami dari keluarga Muhammadiyah dan akhirnya perkawinan itu gagal.

Seorang Kyai di Jawa Timur mengawini putri dari keluarga Muhammadiyah lebih dari 25 tahun yang lalu sampai kini rukun bahagia. Sang istri kemudian menjadi aktifis Muslimat NU sementara keluarganya sendiri tetap Muhammadiyah. Ada pula seorang aktifis NU yang mulanya dari HMI ketika belajar di perguruan tinggi tetapi keluarganya pengikut NU yang fanatik, kemudian mengawini putri dari keluarga Muhammadiyah.

Masing-masing tetap bertahan sebagai pengikut NU dan pengikut Muhammadiyah. Rumah tangganya rukun bahagia selama lebih dua puluh tahun lamanya.

[52]Persis pernah mengadakan pengajian akbar, 25 Januari 1925, di Bandung, yang membahas soal *uṣalli* (mengucapkan niat ketika akan mulai salat), selamatan tiga atau tujuh hari bagi orang yang meninggal dan memberi jamuan ketika mengalami musibah ditinggal mati salah seorang keluarga. Semua ini menurut mereka *bid'ah. Hindia Baroe*, 6 Februari 1925.

[53]*Fatwa tentang Gerakan Nasionalme dan Kebangsaan*, dalam *Al-Lisān*, nomer 51, tahun 1940.

[54]*Al-'Urwah al-Wus'qā*, majalah yang dipimpin 'Abduh dan Afghānī. *Al-Manār*, majalah yang dipimpin 'Abduh dan Rasjīd Ridā.

[55]Harun Nasution, *Pembaharuan*, h. 64.

[56]*Ibid*

[57]Wawancara dengan Prof. Dr. Harun Nasution di Jakarta tanggal 23 Agustus 1990. Tekanan yang dilakukan kalangan Azhar terhadap 'Abduh bukan mengenai pandangan 'Abduh dalam soal *furū'*, sebab pandangan 'Abduh yang banyak dibicarakan antara lain soal sosial politik dan pendidikan.

[58]Harun Nasution, *Pembaharuan*, h. 64.

[59]*Debat Idjtihād dan Taqlīd*, dalam *Al-Lisān*, 51, 1940. Lihat pula Djrnawi Hadikusuma, *Muhammdijah Ahlu Sunnah Wal Djama'ah?*, (Yogyakarta: Siaran, t.t).

[60]Kongres-kongres Al-Islam diselenggarakan (1) di Cirebon, 1922, (2) Garut, 1923, (3) Surabaya, 1924, (4) Yogyakarta, 1925, (5) Bandung, 1926, (6) Surabaya, 1926, (7) Bogor, 1926, (8) Surabaya, 1931 ?, (9) Malang, 1932. Lihat *Buku Kenangan MIAI 1937-1941*, h. 5-6.

[61]*Hindia Baroe*, 7 Januari 1925.

[62]*Ibid.*

[63]*Hindia Baroe*, 7 Januari 1925.

[64]Wahabi diambil dari nama Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1787) pemimpin gerakan reformis di Arabia. Gerakan ini tidak dilatar belakangi politik melainkan gerakan murni keagamaan yang bergulat dengan persoalan internal ummat Islam. Muncul sebagai reaksi terhadap faham tauhid masyarakat Islam yang telah dipengarahui ajaran tarikat yang sebagian eksesnya sangat menghargai para imam tarikat sebagai wali dan memuliakan

makam mereka dan tradisi keagamaan yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam.

[65]Lihat misalnya, Taqiy al-Dīn Ibn Taymiyyah, *Kitāb al-Radd 'Alā al-Mantiqiyyīn*, (Beirut : Dār al-Ma'rifah, t.t.); *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām al-Syī'ah wal Qadariyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.); dan *Muwafāqat Sahīh al-Manqūl li Ṣarīḥ al-Ma'qūl*, (Beirut: Dār al Kutub al-'Ilmiyyah, 1985).

[66].Lihat *ibid.*, juga Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taymiyyah*, (Bandung, Pustaka, 1983).

[67]*Bendera Islam*, 14 Oktober 1924.

[68]*Ibid.*

[69]*Ibid.*

[70]Komite yang dibentuk terdiri atas ketua Wondoamiseno dan wakil K.H. Abdul Wahab, sekretaris A.M. Sangaji dan wakil R. Simoen Bd., bendahara Sjech Moehammad Alamoedi. Anggota Sa'id Idroes Almasjhoer, Mas Mansur, Hasan Gipo, Mansur Jamani, Oemar Hoebesj, dll. *Bendera Islam*, 30 Oktober 1924.

[71]Lihat halaman 53-54.

[72]Sebagian peserta tidak setuju membentuk Komite karena khawatir tidak mendapat sambutan di Kairo. Mereka menghendaki Komite dibentuk setelah pertemuan di Kairo. Sebagian lagi menganggap pengiriman utusan biayanya cukup besar, lebih baik untuk membangun madrasah atau lainnya. Ahmad Ghana'im, guru sekolah berasal dari Mesir, meyakinkan peserta kongres delegasi akan disambut baik di Kairo. Kongres kemudian menyetujui pengiriman delegasi ke Kairo. *Bendera Islam*, 30 Oktober 1924. Ahmad Ghana'im mendampingi Kyai Wahab sebagai utusan NU ke Mekkah tahun 1928.

[73]*Bendera Islam*, 7-8 Desember 1924.

[74]*Ibid.*

[75]*Ibid.*

[76]*Soedio-Tomo*, nomor 3, 6 Januari 1925, dikutip dari *Bendera Islam*, 15 Januari 1925.

[77]Dalam kongres Al-Islam di Surabaya tahun 1924 sudah tersiar rencana Ḥusīn. Hasan Ali, salah seorang peserta kongres, mengusulkan tidak usah mengirim delegasi baik ke Kairo maupun Hijaz. *Bendera Islam*, 30 Oktober 1924.

Agus Salim mengemukakan bahwa setelah Turki jatuh, maka Inggris yang terlibat dalam perang dunia melawan Turki, "menempatkan Syarif Husin digiring menjadi *khalīfah*. Akan tetapi 'boneka' Inggris itu tidak cakap memimpin, timbul kekacauan

akhirnya digulingkan IIbn Sa'ūd dari Nejd". H. Agus Salim, dalam *Bendera Islam*, 7-8 Desember 1925.

Menurut Kyai Wahab justru ibn Sa'ūd yang diproyek Inggris untuk menggulingkan Syarif Husin, sebab yang terakhir ini berpihak ke Turki melawan Inggris. Akan tetapi pada akhirnya kawasan Timur Tengah terpecah-pecah menurut skema Balkan jadi beberapa negara kecil di bawah kontrol negara-negara Barat. Soal pendapat Kyai Wahab, wawancara dengan Abdurrahman Wahid dan H. Hamid Baidlowi di Jakarta 27 Februari 1990.

[78]Berita surat kabar Al-Ahram yang dikutip *Hindia Baroe* menyebutkan bahwa penyerbuan Ibn Sa'ūd yang berhasil menguasai Hijaz didasari tekad yang bertujuan untuk menertibkan pelaksanaan ibadah haji. Pernyataan IIbn Sa'ūd itu disampaikan dalam pertemuan yang dihadiri kurang lebih 300 orang utusan ulama Arab yang sebagian di antara mereka datang dari Syiria, Mesir, dan Irak. *Hindia Baroe*, 30 Januari 1925.

[79]Juru Pengusaha Kongres Al-Islam Dunia di Kairo yang akan membahas soal *khilāfah* mengumumkan bahwa kongres diundurkan satu tahun karena alasan tersebut. *Hindia Baroe*, 22 Januari 1925. Pengumuman ditandatangani Syeikh Al-Islam, Presiden Kongres, Moḥammad Abū 'l-Faḍl.

[80]Lihat halaman 52.

[81]*Hindia Baroe*, 30 Januari 1925.

[82]*Ibid.*

[83]Berita surat kabar *Al-Ahrām* dikutip dari *Hindia Baroe*, 30 Januari 1925.

[84]Deliar Noer menyebutkan bahwa dalam kongres Al-Islam di Bandung, 'K.H. A. Wahab atas nama kalangan tradisi mengajukan usul-usul agar kebiasaan-kebiasaan agama seperti membangun kuburan ...', *Gerakan Modern*, h. 243. Pernyataan tersebut mungkin kesalahan sumber yang dikutip, sebab kebiasaan tersebut tidak lazim dalam tradisi ulama pesantren. Sekalipun ada beberapa makam ulama seperti para wali sembilan atau ulama lain makamnya dibangun, tetapi kemungkinan besar yang dimaksud Wahab ialah usul agar makam Nabi Muhammad dan empat sahabat besar serta syuhada abad pertama tidak dibongkar. Usul ini memang beralasan mengingat peristiwa masa lalu gerakan Wahabi yang pernah mencoba menghancurkan bangunan makam-makam tersebut.

[85]Kongres Yogyakarta memutuskan delegasi yang dikirim H. Abdullah Siradj, Penghulu Pakualaman, dan Soegeng. Nama ter-

akhir dipilih karena mampu berbahasa Inggris. Kongres itu dihadiri utusan SI 43, Muhammadiyah 10 dan selebihnya organisasi lokal. *Hindia Baroe*, 8 Februari 1926.

[86]*Ibid.*

[87]*Ibid.*

[88]Komite dibentuk oleh Kyai Wahab mendapat dukungan organisasi Islam lokal di Surabaya, seperti *Ta'mirul Masajid, Atta'dibiyah, Wataniyah,* dan lain-lain. Namun sebelum itu Kyai Wahab juga sudah mendapat dukungan ulama besar antara lain Kyai Hasjim Asj'ari, Kyai Asnawi dan lain-lain. *Sejarah Perjuangan.*

[89]K. H. Abdul Halim menjabat tata usaha *Nahdatul-Watan.* Kyai Hasjim Asj'ari sering memanggilnya dengan sapaan Mas Zawil-Halim, Sdr. yang pemurah.

[90]K. H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan*, h. 12-13.

[91]*Ibid*, h. 13.

[92]*Ibid*, h. 18.

[93]K.H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan.*

[94]*Ibid.*

[95]Perkiraan waktu yang diperlukan untuk mempersiapkan rapat 31 Januari 1926 memerlukan waktu sedikitnya satu bulan. Keadaan transportasi dan alat komunikasi waktu itu tidak sebaik sekarang ini.

Dua nama terakhir termasuk alumni yang mengikuti kursus yang diselenggarakan Nahḍatul-Waṭan tahun-tahun sebelumnya. *Ibid.*, h. 12.

[96]Utusan yang dikirim K.H. Asnawi dan K.H. Bishri kemudian digantikan K.H. Abdul Wahab dan Ahmad Ghana'im karena yang pertama berhalangan.

[97]K.H. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan*, h.14.

[98]*Bendera Islam*, 1 Januari 1925.

[99]*Ibid.*, 23-24 November 1925.

[100]K. H. Fachroeddin membawa mandat dari 138 perkumpulan Islam di Yogyakarta. Utusan perkumpulan Islam lainnya sebanyak 97 + 138 = 235. *Hindia Baroe*, 9 Februari 1926. Angka 138 ini agak membingungkan sebab cabang Muhammadiyah ketika itu baru 38 cabang. *Hindia Baroe*, 4 Maret 1926. Kemungkinan salah dari sumber *Hindia Baru*. Jumlah 235 juga dari *Hindia Baroe.*

[101]Seperti dikemukakan Agus Salim pada bagian terdahulu pertentangan semata-mata mengenai hal-hal yang kecil-kecil yang bukan mengenai pokok agama.*Bendera Islam*, 7 Januari 1925.

[102]Beberapa utusan ranting organisasi ialah Muhammadiyah

Sumberpucung, Malang; SI Godekan, Yogyakarta; SI Petemon, Surabaya, dan lain-lain. *Bendera Islam*, 1 Januari 1925.

[103]Semula NU mencemaskan peristiwa yang terjadi dalam kongres Al-Islam yang lalu akan terjadi pula dalam kongres Al-Islam yang diselenggarakan MIAI. NU menghendaki untuk memulai lembaran baru, melupakan silang sengketa masa lalu, karena itu NU menuntut kongres Al-Islam yang diselenggarakan MIAI sebagai kongres yang pertama. Tuntutan ini akhirnya diterima sidang. Selain itu NU juga menghendaki agar organisasi MIAI dan kongres Al-Islam diperbaiki, tidak semua perhimpunan Islam besar atau kecil, mempunyai cabang yang banyak atau hanya beberapa orang anggota saja, mempunyai suara yang sama. Bahkan utusan ranting sebuah perkumpulan berkedudukan sama dengan sebuah pengurus pusat perhimpunan yang mempunyai cabang-cabang. Menurut NU hal ini tidak benar. Kongres Al-Islam selanjutnya menetapkan anggota MIAI atau kongres al-Islam diwakili pengurus pusat perhimpunan, jika pengurus pusatnya tidak termasuk anggota boleh diwakili salah satu cabang atas izin dari pengurus pusatnya. Lihat ulasan *Islam Congres ke 2*, dalam *Berita NO*, nomer 15, tahun 8, 1 Juni 1939. Lihat pula anggaran dasar MIAI fasal 5 dan keputusan kongres Al-Islam ke I, 1938, di Solo. *Boekoe Peringatan MIAI*, h. 8 dan 31.

[104]Selanjutnya mengenai hubungan NU-Masyumi lihat bab IV, khususnya sub-bab "Kemelut dan Gagasan Federasi".

[105]Tali melingkar dengan 99 buah lekukan melambangkan *asmā' al-ḥusnā* (nama-nama Allah yang berjumlah 99) dan dua buah ikatan di bawah melambangkan *ḥabl min Allāh ḥabl min al-nās* (tali Allah dan tali manusia). Lihat H.M. Hasjim Latief, *NU Penegak Panji Ahlussunnah Waljamaah*, (Surabaya: Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1979), h. 41-42.

[106]Bahan tentang penciptaan lambang NU dihimpun dari wawancara dengan H. Abdul Mudjib Ridwan, (60 tahun), putera K.H. Ridwan, dan beberapa orang yang menghadiri muktamar itu.

[107]Sa'ad ibn 'Ubādah tidak bersedia menyatakan *bai'ah* kepada Abū Bakar maupun 'Umar, meninggal pada zaman Khalīfah 'Umar memegang jabatan di Syiria. Ibn Qutaibah ad-Dīnawarī (276 H), *al-Imāmah was-Siyāsah* I, (Kairo: Mu'assasah al-Hulbī wa Syurakāh, 1976), h. 17-18. Selanjutnya *al-Imāmah*.

[108]Gagasan itu mendapat dukungan dari 'Abbās, Ṭalḥah dan Zubair. 'Ali kemudian mendatangi Abū Bakar dan menyatakan

kekecewaannya karena hak kerabat Nabi telah dirampas. Dalam pertemuan dengan elite Anṣār orang-orang Muhājirīn mengatakan bahwa Nabi Muhammad berasal dari kabilah Quraisy, kabilah mereka, karena itu wajar bila pengganti Nabi Muhammad dari kabilah itu. Atas dasar pertimbangan tersebut kemudian 'Alī mengklaim jabatan itu karena dia berasal dari kerabat Nabi sendiri. Lihat *al-Imāmah* I, h. 18-22 dan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām as-Siyāsī wad-Dīnī was-Ṣaqāfī wal-Ijtimā'ī* II, (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al- Miṣriyah, 1976), h. 1-6.Sln. *Tārīkh*.

[109]Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Singapura : Sulaimān Mar'ī, 1965), h. 254. Selanjutnya dikutip *Fajr al-Islām*.

[110]Talhah dan Zubair terbunuh dalam pemberontaan Jamal antara *'Ā'isyah* dengan 'Alī, mereka di pihak *'Ā'isyah*. Mu'āwiyah melakukan pemberontakan kepada 'Alī dalam perang Ṣiffīn. Dalam perang itu terjadi *taḥkim* (arbitrase), namun muncul kelompok yang tidak setuju, sebab apa yang dilakukan Mu'āwiyah adalah suatu pemberontakan terhadap imam yang sah, karena itu mereka menyatakan kedua kelompok yang melakukan *taḥkim* salah dan berdosa besar. Kedudukan mereka kafir karena telah menyimpang dari hukum Allah. *Fajr al-Islām*, h. 254-255 dan *al-Imāmah* I, h. 31-139.

[111]*Tārīkh* II, h. 151-152 dan *al-Imāmah* I, h. 31-139.

[112]Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām* I, (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyah, 1964), h. 267-287. Selanjutnya *Ḍuḥā al-Islām*.

[113]Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Singapura : Sulaimān Mar'ī, 1965), h. 254. Selanjutnya dikutip *Fajr al-Islām*.(Catatan kaki nomer 5).

[114]*Ḍuḥā al-Islām*, h. 256-265.

[115]*Ḍuḥā al-Islām*, h. 279-303.

[116]*Tārīkh* II, 156. Lihat pula Faisal Badrun, *'Ilm al-Kalam wa Madarisuh*. (Kairo: Maktbah al-Hurriyyah al-Hadisah, 1982), h. 263. Selanjutnya disebut *'Ilm al-Kalam*.

[117]*Tārīkh* II, h. 160-161, *Ilm al-Kalam*, h.266 dan 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, *al-Farg Bain al-Firag*, (Beirut: Darul-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), h. 87-150. Selanjutnya disebut *al-Farg*.

[118]Abū Ḥasan 'Alī ibn Isma'īl al-Asy'arī, wafat 324 H/936M.

[119]Abū Ḥasan 'Alī ibn Isma'īl al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (Weisbaden: Franz Steiner Verlang GMBH, 1980), h. 5. Selanjutnya disebut *Maqālāt*.

[120]'Abd al-Qāhir ibn T.āhir ibn Muḥammad al-Baghdādī, wafat 429 H/1037 M.

[121]Salah satu hadis menurut teks Tirmīzī:

افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً

(Ummat Yahudi terpecah 71 atau 72 golongan dan ummat Nasrani terpecah sejumlah itu. Ummatku (akan) terpecah 73 golongan).

Hadis ini diriwayatkan Tirmīzī, Abū Dāwūd, Aḥmad ibn Ḥanbal, Nasā'ī, Ibn Mājah dan Ḥākim. Imam Tirmīzī meriwayatkan dari empat jalur *sanad*: Abū Hurairah, Sa'ad, 'Abdullāh ibn 'Amr dan 'Auf ibn Mālik. Abū Dāwud meriwayatkan dengan *sanad* Abū Hurairah sedang Imam Aḥmad meriwayatkan dari Anas ibn Mālik dengan dua jalur *sanad*.

Imam Tirmīzī menilai hadis *sanad* Abū Hurairah *ḥasan ṣaḥīḥ*. Dalam teks *sanad* 'Abdullah ibn 'Amr menurut riwayat Tirmīzī terdapat kalimat:

كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلاَّ مِلَّةً وَاحِدَةً ، قَالَ مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ : مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي

(Semua masuk neraka kecuali satu golongan. Sahabat bertanya 'Siapakah golongan itu, ya Rasul?' Rasul menjawab 'Yang mengikuti aku dan para sahabatku'), namun hadis ini dinilai *ḍaīf* karena salah seorang perawinya yaitu 'Abdur-Raḥmān ibn Zayyād tergolong *ḍaīf*. Mengingat hadis tersebut diriwayatkan dengan banyak *sanad* Imam Tirmīzī menilai *ḥasan gharīb*.

Hakim menilai *ṣaḥīḥ* menurut syarat Bukhārī dan Muslim.

Dalam riwayat Ahmad ibn Ḥanbal terdapat kalimat :

فتهلك احدى وسبعين وتخلص فرقة قالوا يارسول الله من تلك الفرقة قال الجماعة الجماعة

(Maka hancur 71 golongan dan selamat satu golongan. Mereka bertanya 'Siapakah itu?' Rasul menjawab 'Jamaah, jamaah').

Para ulama menafsirkan 'perpecahan' yang dimaksud dalam hadis tersebut ialah perpecahan mengenai pokok agama (*uṣūl*

l-dīn), bukan perpecahan karena perbedaan dalam soal *furū'* yang menyangkut hukum halal-haram.

Lihat Muḥammad 'Abdur-Raḥmān Kafūrī, *Tuḥfah al-Aḥwazī bi syarḥ Jāmi' Tirmīzī* VII, (Kairo: Maṭ-ba'ah al-Majalah al-Hadīṡah, 967), h.397-400; Abū Ṭayyib Muḥammad Syams al-Ḥaq al-'Aẓīm l-Ābādī, *'Aun al-Ma'būd bi Syarh Sunan Abī Dāwud* XII, (Lebanon:)ār al-Fikr al-Maktabah as-Salafiyah, 1979), h. 340, 358-60; Ibn l-'Arabī al-Malikī, *al-'Āriḍah al-Aḥwazī bi Syarḥ Ṣaḥīh Tirmīzī*, X, Kairo : Dār al-Waḥy al-Muḥammadī, t.t.), h. 108-109; dan Aḥmad)n Ḥanbal, *Musnad Imam ibn Ḥanbal* III, (Lebanon : Maktab l-Islāmī, t.t.), h. 120 dan 145.

Selain hadis di atas terdapat riwayat yang menganjurkan untuk mengikuti *sunnah* Nabi dan para sahabat Nabi antara lain:

فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَا

Maka ikutilah *sunnah*ku dan *sunnah khulafā rasyidūn* yang diberi petunjuk. Peganglah erat kedua *sunnah* itu). Hadis ini diriwayatkan oleh Tirmīzī, Abū Dāwud, Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Mājah, Ḥākim, Ṭabrāni dan ibn Ḥibbān. Jalur *sanad* hadis ini banyak dengan teks yang berbeda-beda. Secara keseluruhan nilainya *ḥasan ṣaḥīh*, tetapi Ḥākim menilai *ṣaḥīḥ* menurut syarat Bukhārī dan Muslim. Demikian pula ibn Ḥibbān menilai *ṣaḥīḥ*. Ibn Ḥjar al-Asyqalāni juga menilai *ṣaḥīḥ*. Lihat Muhammad 'Ālān as-Ṣāliqi, *Dalīl al-Fāliḥīn li Ṭuruq Riyāḍ as-Ṣāliḥīn* I, (Kairo : Muṣṭafā al Bābī al-Ḥalabī, 1971), h. 413-16.

[122]Lihat *al-Farq*.

[123]Buku ini dikomentari (*syarh*) oleh Imam Māturidī (944 M), *Syarh al-Fiqh al-Akbar li Abī Ḥanī fah*, (Kairo: Matba'ah al-Qāhirah, 325 H).

[124]Lihat Jalāl Muḥammad Mūsā, *Nasy'h al-Asy'ariyyah wa Taṭawuruhā*, (Beirut: Dār al-Fikr al-kutub, 1975), h. 20. Selanjutnya dikutip *Nasy'ah*.

[125]'Alī Sāmī al-Nasyr dan 'Ammār Jam'ī at-Ṭālibī, *'Aqā'id al-Salaf*, (Iskandaria: al-Ma'arif, 1971).

[126]*Ibid*.

[127]*Ibid*. Al-Marīsī ialah Bisyr ibn Ghayyās al-Marīsī (218 H) adalah seorang dari aliran *Murji'ah* yang berfaham *qadariyah*. Lihat *Maqālāt*, h. 140-143 dan 516.

[128]*Maqālāt*, h. 454-455.

[129]*Nasy'ah*, h. 15-16.

[130]Ayat *mutasyābihāt* ialah ayat yang mengandung kata yang artinya kurang atau tidak jelas atau memang arti katanya ganda (*isytirāk*) seperti kata *wajh*, *yad* (tangan), *'arsy*, atau *inzāl* (turun) dalam bidang *kalām* dan *lams* atau *qurū'* dalam bidang fikih.

[131]Taqiyyddīn ibn Taymiyah, *Minhāj as-Sunnah an-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām as-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, (Marwa-Mekka: Dār al-Bāz, t.t.), jilid II, h. 102-105. Selanjutnya disebut *Minhāj as-Sunnah*.

[132]Salah satu mazhab fikih ahlussunnah waljamaah yaitu mazhab Abū Ḥanīfah dikenal sebagai *ahl ar-ra'y* (rasional) tetapi sebutan ini tidak berarti Abū Ḥanīfah mengabaikan *sunnah* Nabi dan sahabat. Mazhab ini memang dikenal lebih kritis terhadap hadis Nabi terutama hadis *āḥād* yang *sanad*nya tunggal, namun jika menurut penelitiannya hadis itu *ṣaḥīḥ* tetap diterima.

[133]*Maqālāt*, h. 290-297.

[134]Muḥammad Kāmil Ḥusain, "Muqaddimah", dalam *Muwaṭtta'* edisi Kitab as-Sya'b, t.t., h. 21. Lihat pula Abū Zahrah, *Mālik Ḥayātuh wa 'Aṣruh Arā 'uh wa Fiqhuh*, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1952).

[135]*Minhāj al-Sunnah*, I, h. 256.

[136]*Statuten Perkoempoelan Nahdlatoel Oelama*, Rechts persoon, tanggal 6 Februari 1930, nomer 1x, pasal 2.

[137]*Ibid*, pasal 3 ayat b.

[138]*Anggaran Dasar NU* pasal 2 ayat a, *Buku Kenang-kenangan Muktamar XII Partai NU*, (Jakarta: PB NU, 1961).

[139]*Anggaran Dasar NU* pasal 2 ayat 2a, (Surabaya: PW NU Jawa Timur, 1979).

[140]*Anggaran Dasar NU* pasal 3, *Keputusan Muktamar NU XXVII*, (Surabaya: PW NU Jatim, 1984).

[141]Tahun 1984 NU menetapkan dalam AD-nya Pancasila sebagai asas bermasyarakat dan berbangsa, tetapi masih mencantumkan pasal tentang akidah Islam. Lihat *Pemulihan Khiṭṭah NU 1926*, prasaran pada Konferensi Besar dan Munas Alim Ulama NU, 1983 di Situbondo.

[142]Qādī 'Abd al-Jabbar menulis buku *al-'Umd* yang dikomentari (*syarḥ*) oleh Abū al-Ḥusain al-Baṣrī dalam kitab *al-Mu'tamad fi Uṣul al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983). Keduanya beraliran *mu'tazilah*.

[143]Tidak semua ahli mengakui pengaruh *kalām* dalam hal ini *manṭiq* terhadap *uṣūl al-fiqh* setidaknya ketika ilmu ini muncul zaman al-Syāfi'ī. 'Alī Sāmī al-Nasyār menolak kemungkinan karya

al-Syāfi'ī yang monumental *al-Risālah* dipengaruhi *manṭiq* Yunani sebab al-Syāfi'ī sendiri amat tidak senang *manṭiq* dengan ucapannya yang terkenal 'siapa yang ber*manṭiq* maka dia *Zindiq*'. Akan tetapi al-Nasyār sendiri tidak menolak adanya pengaruh itu terhadap perkembangan *uṣūl al-fiqh* di kemudian hari setelah mengalami perkembangan terutama pada abad V dan VI Hijriah. 'Alī Sāmī al-Nasyār *Manhaj al-Bahs 'ind al-Mufakkirī al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1978). h. 65-80.

[144]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dikutip dari Khalīl al-Mīs, 'Muqaddimah', dalam *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmiyyah, 1983).

[145]Sebutan *ahl al-ḥadīs* pada mulanya ditujukan untuk kelompok atau orang yang tidak sepaham dengan aliran *mu'tazilah* dan aliran lain yang mengabaikan hadis Nabi, tetapi dalam perkembangannya sebutan ini ditujukan kepada *fuqahā'* (ahli fikih) dan aliran ahlussunnah waljamaah.

[146]Beberapa ciri pendekatan *mutakallimīn* antara lain digunakannya asumsi kebahasaan dan logika rasional *manṭiq*, kaidah syari'ah tentang keabsahan hadis *āḥād, qiyās* dan lain-lain serta penerapan definisi (*al-ḥad*) untuk menggenarilisasi masalah. Pendekatan *aḥnāf* atau *fuqahā'* biasanya dilakukan dengan mendeskripsi masalah-masalah fikih ke dalam bab-bab tertentu lalu menganalisanya dan kemudian merumuskan menjadi kaidah-kaidah. Dari sini kemudian diaplikasikan kembali ke dalam ditil (*furū'*). Lihat 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Salaimān, *al-Fikr al-Uṣūlī Dirāsah Taḥlīlyyah Naqdiyyah*, (Jiddah : Dār al-Syurūq, 1983), h. 60-65 dan 445-462.

[147]Penulis aliran ini perlu dikemukakan nama buku tanpa anotasi lainnya dikutip dari Abū al-Ḥusain al-Bish.rī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. d, h, w, sebagai berikut: al-Syāfi'ī (*al-Risālah*), al-Asy'arī (*Is'bāt al Qiyās* dan *Ikhtilāf al-Nāṣ fī al-Asmā' wa al-Aḥkām wa al-Khāṣ wa al-'Ām*), al-Bāqillānī (*al-Taqrīb wa al-Irsyād fī Tartīb Ṭuruq al-Ijtihād*), al-Ghazālī (*al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* dan *al-Mankhūl min Ta'liqāt 'Ilm al-Uṣūl*), al-Baṣrī (*al- Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*) merupakan komentar (*syarḥ*) dari buku 'Abd al-Jabbār *al-'Umd*, dan al-Rāzī (*al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*).

[148]*Ibid.*, sebagai berikut: al-Māturīdī (*Ma'khaz al-Syarā'i'*), al-Kurkhī (*Kitāb fī al-Uṣūl*), al-Dabūsī (*Taqwīm al-'Adillah*), al-Sarkhasī (*Uṣūl al-Sarkhasī*) dan ibn Nujaim al Ḥanafī (*al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*).

[149]Setidaknya hal ini tidak diperdebatkan dalam forum terbuka seperti halnya soal *khilafiyah* dalam bidang *furū'* dan ibadah.

[150]Sikap kehati-hatian ini bisa dilihat pada anjuran Kyai Hasjim Asj'ari untuk meneliti transmisi ilmu dari guru ke guru, artinya bersumber pada referensi yang benar. Lihat *Qānūn Asāsi.*

Sikap NU mengenai soal *ijtihad* seperti yang diulas dalam kitab-kitab fikih, memberi batasan syarat-syarat tertentu seseorang boleh, bahkan wajib, melakukannya. Jika syarat itu tidak terpenuhi, tentu saja tidak boleh melakukan *ijtihad.* Sampai sekarang masih belum pernah terdengar, setidaknya oleh penulis, ada tokoh ulama di Indonesia yang diyakini, khususnya di kalangan ulama sendiri, telah mencapai derajat *mujtahid.* Mungkin saja ada bahkan banyak kalangan awam menilai seseorang tokoh ulama sebagai *mujtahid.*

[151]K. H. Hasjim Asj'ari, *Iḥyā' 'Amal al-Fuḍalā' fī Tarjamah Muqaddimah al-Qānūn al-Asāsī li Jam'iyyah Nahḍah al-'Ulamā'*, (Surabaya: Matba'ah Nahdah al-'Ulamā, t.t.), h. 29.

[152]Nama *Asy'ariyyah* diambil dari nama Abu Hasan al-Asy'arī (936) pendiri mazhab tersebut. Nama *Māturīdiyyah* dari nama Abū Manṣūr al-Māturīdī suatu cabang dari mazhab *Asy'ariyyah* ahlussunnah waljamaah.

[153]Jalal Muhammad Musa, *Nasy'ah al-Asy'ariyyah wa Tatawwuruhā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnani, 1975), h. 461. Untuk selanjutnya disebut *Nasy'ah.*

[154]*Nasy'ah*, h. 326-328.

[155]Nama lengkap al-Junaid, Abū al-Qāsim ibn Muhammad al-Junaid al-Baghdadi, wafat di Baghdad 910 M. Nama lengkap al-Ghazālī, Abū Hamid Muḥammad al-Ghazālī, wafat Tus, Persia 1111 M.

[156]Silsilah tarekat *Qādiriyah* dan *Naqsyabandiyah* Kyai Romli Tamin, Peterongan, Jombang, melalui al-Junaid, Muhammad al-Bāqir, Zain al-'Ābidīn, Ḥusain, 'Alī, Muhammad SAW dan terakhir Jibrīl. Muhammad Usman Hadi, *Samrah al-Frikriyyah*, (Surabaya: Penerbit Nahdatul-'Ulama, t.t.), h. 18-19.

[157]*Ḥulūl* ialah kemampuan manusia meniadakan sifat kemanusiaannya lalu Tuhan mengambil tempat di dalam diri manusia.

[158]*Mahabbah* ialah cinta kepada Allah, sedang *ma'rifah* pengetahuan dengan 'mata hati' tentang Allah. Keduanya umumnya dianggap sebagai dua sejoli dalam *maqāmāt* tasawwuf. Jalan untuk mencapai *maqāmāt* itu berliku-liku, panjang dan berat. Setidaknya ada tujuh *maqāmāt* yang harus dilalui yaitu *taubah, ṣabr, faqr, zuhd,*

tawakkul (tawakkal), *maḥabbah* dan *ma'rifah*. Tiap *maqām* memerlukan waktu panjang, berliku-liku dan tidak boleh putus. Selanjutnya lihat Abū Bakr Muḥammad al-Kalābadī, *al-Ta'arruf li Maẓhab Ahl al-Taṣawwuf*, (Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, 1968) dan Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1929).

[159]Hubungan faham keagamaan dengan kekuasaan politik juga pernah terjadi antara aliran *mu'tazilah* dengan beberapa *Khalifah* Dinasti 'Abbasiah, antara 813-847 M. Tahun 813 M Khalifah al-Ma'mun menetapkan secara resmi aliran *mu'tazilah* sebagai mazhab resmi yang dianut Kerajaan. Pada masa itu kalangan penganut ahlussunnah waljamaah mengalami kesulitan besar menghadapi tekanan politik dari penguasa, khususnya para tokoh, cendekiawan, dan alim. Namun setelah masa yang relatif pendek itu, kekuasaan Dinasti 'Abbasiah kembali dikendalikan aliran sunni.

[160]Hal ini bisa dilihat misalnya pada zaman Mu'āwiyah, 'Abbāsiyah maupun Turki Usmani. Kerajaan-kerajaan tersebut menganut faham sunni dan mendapat dukungan ulama-ulama *kalam* maupun fikih. Selama masa itu hanya sebagian kecil muncul kerajaan-kerajaan yang beraliran *syi'ah* dan lebih sedikit lagi lagi yang beraliran *mu'tazilah*.

[161]Kyai Abdul Wahab bersama dua orang pembantunya berangkat 29 Maret 1928 atau 7 Syawwal 1346. Satu minggu kemudian disusul Ahmad Ghana'im. Mereka bertemu di Singapura sebelum melanjutkan perjalanan ke Jiddah. Di Singapura mereka mengadakan pertemuan dengan masyarakat Islam. Dari pertemuan itu selanjutnya beberapa muktamar NU dihadiri utusan dari Singapura. Lihat *Swara* NO, nomer 11, Zul-Qa'dah dan nomer 12, Zul-Hijjah, tahun I, 1346.

[162]*Swara NO*, nomer 11, dan 12, Zul-Hijjah, 1346.

[163]Delegasi NU yang dipimpin Kyai Wahab diterima Raja Hijaz Ibn Sa'ud dua kali. Pertemuan pertama pada jamuan makan siang bersama dengan tamu-tamu kehormatan lain dan pertemuan kedua sore keesokan harinya khusus untuk menyampaikan surat PBNU. *Ibid.*, nomer 12.

[164]*Ibid.*, nomer 12. *Wara-wara* NU diterjemahkan ke dalam empat bahasa, yaitu Jawa (huruf *pegon*), Arab, Inggris dan Belanda. Dimuat *Swara NO* dalam bahasa Jawa.

[165]*Swara NO*, nomer 12.

[166]*Ibid.*

[167]Lihat surat Konsul Belanda di Jiddah tanggal 4 Syawwal 1347, *Swara NO*, nomer 9, 1347.

[168]Tentang pengaruh K. H. Hasjim Asj'ari lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1984), h. 96. Selanjutnya dikutip *Tradisi.*

Kunjungan K.H. Hasjim Asj'ari ke Banyumas dan sekitarnya awal tahun tiga puluhan disambut luar biasa oleh masyarakat dan para kyai. Dari kunjungan tersebut maka cabang-cabang NU terbentuk di sekitar daerah itu. Lihat K. H. Saifudin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987), h. 93. Selanjutnya dikutip *Berangkat.*

[169]Tentang pesantren selanjutnya lihat Dhofier, *Tradisi.*

[170]*Swara NO*, nomer 4, tahun I, 1346.

[171]*Swara NO*, nomer 10, tahun II, 1347.

[172]Tahun 1927 jumlah cabang NU 36, 20 di Jawa Timur, 12 di Jawa Tengah, dan 4 di Jawa Barat. Tahun 1929 jumlahnya meningkat jadi 62, 21 di Jawa Timur, 31 di Jawa tengah, dan 10 di Jawa Barat. Bandingkan misalnya dengan jumlah cabang Muhammadiyah tahun 1926 dalam muktamar di Surabaya dihadiri 26 cabang dari 38 cabang yang ada. Muktamar tahun sebelumnya ada 15 cabang yang hadir, dari Jawa dan luar Jawa. *Hindia Baroe*, 4 Maret 1926. Cabang NU dibentuk di tiap kota kabupaten. Setelah tahun 1938 dimungkinkan satu kabupaten dibentuk lebih dari satu cabang, tetapi tidak lebih dari dua cabang, kecuali di pulau-pulau kecil.

[173]Termasuk dua majlis konsul di luar Jawa: Palembang dan Barabai. Kandidat cabang Baturaja, Muntok dan Sakayu.*Swara NO*, nomer 10, 1347.

[174]Wawancara dengan K.H. Alie Yafi di Jakarta. SI dan Muhammadiyah sudah memiliki cabang di Sulawesi sebelum tahun 1930; keterangan dari Prof. Dr. Deliar Noer, 5 Maret 1992.

[175]Lihat *Verslag Muktamar NO ke 13 di Banjarmasin* (Surabaya: H. B. N. O, 1938).

[176]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun, Indonesian Islam Under the Japanese Occupation* (The Hague and Bandung: W. van Houvve, 1958), h. 40.

[177]*Ibid.*, h. 43.

[178]*The Crescent*, h. 66.

[179]Lihat misalnya analisa Deliar Noer tentang Syarikat Islam, *Gerakan Modern*, h. 114-170.

[180]Lihat *Swara NO*, nomer 5, tahun II, 1347.

[181]*Ibid.*

[182]Pidato K.H. Hasjim Asj'ari antara lain dimuat dalam *Swara NO*, nomer 5, tahun I, 1356, nomer 7, tahun II, 1347. K.H. Umar Burhan menulis kumpulan pidato tersebut dalam *Min al-Mu'tamar ila al-Mu'tamar*, naskah tidak diterbitkan menyambut muktamar NU 27 di Situbondo 1984. Naskah *Qānūn Asāsī* dimuat lengkap dalam buku tersebut, tidak seperti penerbitan lainnya hanya memuat sebagian saja. Pidato K.H. Hasjim Asj'ari pada muktamar NU biasanya memakai teks berbahasa Arab, tetapi pidato-pidato yang disampaikan dalam berbagai kesempatan pengajian disampaikan dalam bahasa Jawa. Pidato-pidato tersebut seringkali diulas pokok-pokok isinya dalam jurnal penerbitan NU sampai tahun empat puluhan. Lihat pula *al-Mawa'iz.*, pidato K.H. Hasjim Asj'ari tahun 1355 (± 1937). Naskah pidato ini dimuat dalam H. M. Hasjim Latief, *Nahdlatul Ulama Penegak Panji Ahlussunnah Waljamaah*, (Surabaya : Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1979).

[183]Wawancara dengan K.H. Hasjim Latief, bekas opsir Hizbullah di Jawa Timur.

[184]Disela-sela waktu senggang muktamar NU ke 15 tahun 1940, di Surabaya, Saifuddin Zuhri mengajukan pertanyaan kepada Kyai Mahfudz Shiddiq, Ketua Umum, "Apakah kehadiran Van der Plas dalam muktamar atas permintaan PBNU?". "Wah, itu politik, ya Akhi!", jawab Kyai Mahfudz. "Dia mengutus seorang *ambtenaar* mengunjungi kantor kita dengan pesan supaya HBNO memohon Gubernur Jawa Timur itu memberi pidato sambutan dalam resepsi muktamar kita". Lalu pembicaraan beralih tentang kehadiran Van der Plas di Tebuireng. Ketika Hadratus Syaikh (panggilan akrab Kyai Hasjim) sedang mengajar, datang Bupati Jombang menemui Kyai Hasjim dan memberitahukan setengah jam lagi Van der Plas akan datang ke Tebuireng. Dalam pembicaraan yang disaksikan Kyai Wachid Hasjim dan Kyai Mahfudz Shiddiq, Van der Plas mengutarakan niat Pemerintah untuk memberi bintang jasa untuk menghormati Kyai Hasjim karena jasa-jasanya selaku guru agama Islam. Namun tawaran itu ditolaknya. Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 168-169.

[185]*Swara NO*, nomer 6, tahun 1929.

[186]Tentang hal ini lihat bab III, khususnya sub-bab "Berawal dari Komite Hijaz", terutama bagian akhir dari bab tersebut.

[187]Sejak Kyai Wahab dan kawan-kawan membentuk organisasi *Nahdatul-Watan* tahun 1914 kemudian NU tahun 1926 telah berdiri banyak sekolah dan madrasah yang dirintis kedua badan tersebut.

Ketika NU "jaya" seabagai partai politik selama tahun lima puluhan, lembaga-lembaga pendidikan itu makin berkembang. Namun demikian tidak semua lembaga itu dikelola formal oleh NU dengan manajemen yang baik, akibatnya sebagian besar tidak terkontrol, menjadi lembaga yang dikuasai orang-orang NU.

[188]Penegasan K.H. Idham Chalid disampaikan dalam ceramah di Surabaya sekitar tahun tujuhpuluhan. Dalam ceramah di hadapan pertemuan NU Jawa Timur di Tuban tahun 1978 juga dikemukakan hal yang sama. Keterangan di atas disarikan dari rekaman kaset pidato tersebut.

[189]Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Subkultur", dalam Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974).

[190]NU tidak mempunyai data sekolah dan lembaga-lembaga pendidikan lain karena sifat organisasinya yang begitu longgar sehingga akibatnya lembaga-lembaga tersebut berjalan sendiri-sendiri. Diperkirakan antara awal tahun 1960 sampai akhir 1970 NU di Jawa Timur memiliki kurang lebih 3-4 ribu sekolah (sebagian dikoordinasi langsung oleh NU, sebagian besar dikoordinasi komunitas santri atau orang-orang NU). Sebagian besar SD atau Madrasah Ibtidaiyah. Setelah muktamar NU ke-27 di Situbondo, 1984, lembaga pendidikan NU di Jawa Timur mengalami perkembangan yang cukup baik. Tiga perguruan tinggi dimiliki NU di Jawa Timur: Surabaya, Malang dan Jember yang berdiri sebelumnya dapat berkembang sesudah itu. Keterangan dikumpulkan dari wawancara dengan Muslich Husnan dan A. Suhaimi Syukur, keduanya wakil ketua Lembaga Pendidikan Maarif NU Jawa Timur, di Surabaya, 25 Juni 1991. Dapat diperkirakan kalau di Jawa Timur, sebagai basis kekuatan NU yang paling maju saja data statistik madrasah dan sekolah NU kurang baik, maka di tempat lain pun keadaannya sama saja, atau bahkan lebih buruk lagi.

[191]Sebagian madrasah yang dibentuk perintis pendiri NU sampai sekarang masih ada. Bekas Madrasah *Nahḍatul-Waṭan* di Kawatan Surabaya di bawah koordinasi NU (LP Maarif), tetapi Madrasah *Taṣwirul-Afkar* tetap dalam status "di luar" NU. Setelah tahun empatpuluhan madrasah-madrasah *Nahḍatul-Waṭan* di beberapa daerah di sekitar Surabaya dikoordinasi langsung oleh NU dan umumnya namanya pun berubah menjadi lembaga pendidikan NU. Tetapi masih banyak sekolah atau madrasah yang tidak memakai nama NU. Keterangan *Ibid.*

[192]Sikap Pemerintah Hindia Belanda terhadap Islam di daerah Indonesia tidak bisa dilepaskan dari pengaruh hubungan Islam-Kristen. Pemerintah berusaha untuk memisahkan Islam dalam arti kekuatan politik dengan Islam "sekedar" agama. Namun dalam prakteknya penduduk Indonesia yang beragama Islam, khususnya yang berkcimpung dalam organisasi kemasyarakatan dan kegiatan pengajaran, seringkali mendapat kesulitan menghadapi sikap pemerintah jajahan yang tidak adil, sebab sementara terhadap kalangan Kristen kemudahan-kemudahan diberikan. Selanjutnya mengenai ini lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 27-38 "Netral teori dan praktek".

[193]*Verslag Congres Nahdlatul 'Oelama' jang ke XIII* (Soerabaia: HBNO Alg. Zaken Tanfidzijah, 1938), h. 74.

[194]Dalam menanggapi usul cabang Indramayu sebagian peserta merasa keberatan sebab khawatir tenaga NU akan tersedot untuk jabatan itu padahal NU sendiri waktu itu masih memerlukan banyak sekali tenaga untuk membangun organisasinya sendiri. *Ibid*, h. 72-74.

[195]Hadir dalam pertemuan itu antara lain H. Muchammad Isa, penghulu Serang; H. Abdullah Siradj, penghulu Pakualaman Yogya; H. Abdul Wahab, HBNO; H. Zamzam, Persis; HOS Tjokroaminoto, SI; H. Abdul Halim, PUI Majalengka; H. Fachroeddin, Muhammadiyah; dan lain-lain. Lihat laporan sidang *Kantoor voor Inlandshe Zaken* di Jakarta, *Swara NO*,, nomer 3 tahun1929 M/1346 H.

[196]*Ibid.*

[197]*Ibid.*

[198]Dalam sejarah Islam telah dikenal adanya lembaga kekuasaan hukum yaitu *sulṭah al-qaḍā'*. Al-Māwardi juga menjelaskan tentang kekuasaan ini dalam bab *Wilāyah al-Qaḍā'*. Lembaga penghulu pada kerajaan-kerajaan Islam di Jawa dahulu tidak lain adalah adopsi terhadap *sulṭah al-qaḍā'* ini. Kekuasaan lembaga penghulu pada zaman kerajaan Islam di Jawa dahulu bukan hanya sekedar soal perkawinan belaka, tetapi meliputi juga soal pidana, perdata, dan lain-lain. Selanjutnya lihat bab VI.

[199]*Ahkām al-Fuqahā'* (Semarang: Toha Putra, 1960), h. 61-62.

[200]*Ibid.*

[201]Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Suṭāniyyah*, h. 14.

[202]Ketika kemerdekaan Indonesia sudah diproklamasikan dengan dukungan seluruh tumpah darah Indonesia, NU menyatakan berperang membela kemerdekaan itu sebagai kewajiban

'ainiyyah setiap orang Islam Indonesia dan dinyatakan sebagai *jihād fī sabīli-llāh. Resolusi NU tentang Djihad fi sabilillah, Kedaulatan Rakjat*, 24 Oktober 1945.

[203]Menurut al-Ghazali jika melawan atau menjatuhkan penguasa (*sultan*) yang zalim dan bodoh tetapi mempunyai kekuatan (*syaukah*) akan menimbulkan anarki (*fitnah*), maka diharuskan meninggalkan upaya itu dan tetap wajib taat. Alasan kewajiban taat ini didasarkan kepada hadis Nabi yang memerintahkan taat kepada *umara'* dan larangan melakukan pertumpahan darah (*sal al-yad*). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, II, (Misr: Syirkah Muṣṭafā al-Ba¯ bī al-Ḥalabī, 1939), h. 139.

[204]*Swara NO*, nomer 3, 1929. Lihat pila pernyataan PSII menanggapi keputusan Konferensi Alim Ulama tahun 1954, tanggal 26 April 1954.

[205]*Kepartaian*, h. 490.

[206]Deliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 253.

[207]Lihat Benda, *The Crescent*, h. 62.

[208]Sampai awal abad XX ini soal politik dalam Islam dibicarakan dalam buku fikih, dengan sendirinya pendekatannya lalu bersifat *fiqhi*. Pendekatan yang demikian memang berhasil memecahkan beberapa masalah politik, tetapi selalu bersifat fragmentaris. Padahal kebutuhan pada waktu itu konsep politik ideologis, karena harus berhadapan dengan konsep-konsep Barat yang telah berkembang.

[209]Abdurrahman Wahid, *NU dan Politik*, harian *Kompas*, 23 Januari 1982.

[210]Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 311; lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 75-77; dan Benda, *The Crescent*, h. 90. NU secara resmi masuk sebagai organisasi anggota MIAI dalam Kongres al-Islam yang diselenggarakan MIAI tanggal 26 Februari - 1 Maret 1938, walaupun tokoh utamanya ikut mensponsori pendiriannya. Mulanya NU mengundurkan diri dari sidang karena protes terhadap pernyataan pemimpin SI yang menyatakan bahwa kongres itu sebagai kelanjutan kongres Islam sebelumnya dan dinyatakan sebagai kongres kesepuluh, tetapi akhirnya protes NU diterima. Kongres tersebut dinyatakan sebagai Kongres al-Islam kesatu. Lihat Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 312, catatan kaki nomer 1, bersumber dari *Berita NU*, tahun VII, nomer 11, (April, 1938), h. 5-8. Bandingkan dengan Deliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 264. Mengutip dari sumber yang sama, Noer mengatakan NU masuk menjadi anggota MIAI tahun 1939.

[211]Nama Ahmad Dahlan ini bukan Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah, sebab yang terakhir ini wafat tahun 1924. Lihat *Buku Peringatan MIAI*, h. 3.

[212]Kongres pertama membahas artikel majalah *Bangun* yang dikeluarkan Parindra (Partai Indonesia Raya) dan menuntut agar pemerintah mengambil tindakan tegas terhadap penulis tersebut. Kongres juga memutuskan menolak terhadap pemindahan perkara waris dari pengadilan agama ke pengadilan negeri; mencari jalan untuk menyamakan permulaan Ramadhan dan lain-lain. Kongres kedua umumnya sama dengan kongres pertama; dan kongres ketiga di Solo tahun 1941 menuntut pembebasan H. Rasul; perbaikan pengumpulan zakat fitrah; dan membentuk komisi penyebaran Islam dipimpin Abdurrahman Sjihab. MIAI juga mengeluarkan mosi bersama GAPI menuntut Indonesia berparlemen, tetapi dalam sidang dewan MIAI tuntutan itu ditegaskan 'berparlemen berdasar Islam'. *Boekoe Peringatan MIAI*, (Surabaya: MIAI, 1941).

[213]Abubakar, *Sejarah Hidup* h. 316. Lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern*, h. 263, catatan kaki nomer 99 dan 100.

[214]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987), h. 19; Selanjutnya dikutip *Partai Islam. Buku Peringatan MIAI* h. 18.

[215]Benda, *The Crescent* h. 140.

[216]*Ibid.*

[217]*Ibid.*

[218]Anwar Musaddad menulis *Kenang-kenangan Selama Latihan Oelama* menuturkan tujuan latihan kerja sama dengan Bala Tentara Dai Nippon untuk menciptakan kemakmuran Asia Timur Raya. Diajarkan dasar kemiliteran, tujuan perang dan lain-lain. *Soeara MIAI*, 17 September 2603.

[219]Benda, *The Crescent*, h. 201.

[220]*The Crescent*,, h. 202.

[221]A. Wachid Hasjim, *Menyongsong Tahun Proklamasi ke Delapan*, (Jakarta: 14 Agustus 1952), dikutip dari Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 729-31.

[222]*Soeara MIAI*, 1 April 2603.

[223]Setidaknya telah tiga kali diadakan latihan ulama. Setiap angkatan diikuti 60 orang peserta. Muhammad Dahlan, Ghufron Fakih, Muhammad Jasin, Ahmad Zaini dan Anwar Musaddad termasuk dari peserta latihan tersebut. Anwar Musaddad menulis *Kenang-kenangan Selama Latihan Oelama*, menuturkan bahwa tujuan

latihan bekerja sama dengan Bala Tentara Dai Nippon untuk menciptakan kemakmuran Asia Timur Raya. Menurut Anwar Musaddad baru kali ini ulama mendapat kehormatan untuk bersatu bekerja sama menuju kemuliaan agama, nusa dan bangsa. Mata pelajaran latihan antara lain dasar perang Asia Timur Raya, tujuan tentara Dai Nippon, sejarah perjuangan agama Islam di Indonesia, ilmu kesehatan, perindustrian, perhubungan, agama, dan pengetahuan umum. *Soeara MIAI*, 17 September 2603.

[224]Abdul Choliq Hasjim, bekas perwira Peta; Masjkur, bekas Panglima Hizbullah; Zainul Arifin dan Kasman, Sabilillah.

[225]Nama Masyumi dinyatakan bukan sebagai akronim Majelis Syura Muslimin Indonesia zaman pendudukan Jepang. Nama partai ini sebelumnya diperdebatkan dalam muktamar di Yogyakarta antara Partai Rakyat Islam Indonesia atau Partai Masyumi, akhirnya muktamar memutuskan nama Masyumi dengan perbandingan suara 52:50. Lihat Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 47.

[226]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 73.

[227]Muktamar NU 1946 di Purwokerto memutuskan 'soepaja anggota-anggota Nahdlatoel Oelama membanjiri Party Politik Masjoemi menoeroet petoenjoek Pengoeroes Besar NO'. *Poetoesan-poetoesan Moe'tamar NO ke 16*, 23-26 R. Akhir 1365 (26/27-29 Maret 1946) di Purwokerto, (Soekaradja: Tjabang NO Banjumas, 1946), h. 9.

[228]Muchtar Naim, *The Nahdlatul-Ulama Party (1952-1955)*, (Montreal: Thesis for the Degree of Master of Arts, McGill University, 1960), h. 7-25.

[229]*Penjelasan tentang Konsepsi PBNU Mengenai Perundingan NU-Masyumi*, tangal 18 Mei 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 139-140.*

[230]Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: Almaarif, 1979) h. 460-465.

[231]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 76.

[232]*Ibid.*, h. 77.

[233]Amak Fadhali, (ed.) *Partai NU dengan Aqidah dan Perkembangannya*, (Semarang: Toha Putra, 1969), h. 27. Selanjutnya dikutip *Partai NU.*

[234]*Ibid.*

[235]*Ibid.*

[236]*Ibid.*

[237]Wachid Hasjim, *Masyumi Lima Tahun*, dikutip dari Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 735-6. Selanjutnya dikutip *Masyumi Lima Tahun.*

[238]*Ibid.*

[239]Dikutip dari Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 786.

[240]*Ibid.*

[241]*Ibid.*, h. 737.

[242]*Kepartaian*, h. 412. Lihat pula Zamakhsyari Dhofir, "K.H.A. Wachid Hasjim Rantai Penghubung Peradaban Pesantren dengan Perdaban Indonesia Modern", *Prisma*, Pebruari, 1984, nomer 8, h. 73-81.

[243]*Kepartaian*, h. 412.

[244]*Kepartaian*, h. 20.

[245]Isa Anshary, "Muktamar Masjumi Bandung adalah Permulaan Bajangan Gelap ...", *Daulah Islamyah*, Th. I, no. 1, 1957, h. 12-13.

[246]Menurut Moenawar Chalil, A. Hassan juga pernah menyindir peran majelis itu sebagai patung, tidak berfungsi. Moenawar Chalil, "Majelis Syura dalam Masjumi", *Daulah Islamyah*, Th. 2, nomer 1, 1957, h. 86.

[247]Meskipun ada perbedaan ini tetapi akhirnya Masyumi dapat mengambil keputusan menunjuk Prawoto mewakili Masyumi berunding dengan formatur Wilopo. Prawoto dalam kabinet itu menjabat wakil perdana menteri, sebab Wilopo secara tegas memegang jabatan perdana menteri sendiri; Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 221-224.

[248]*Partai Islam*, h. 221-224.

BAB IV
KEHIDUPAN POLITIK

Dalam bab ini akan dibahas mengenai kehidupan politik NU. Pertama tentang hubungannya dengan Masyumi setelah NU keluar dari partai itu tahun 1952. Seperti telah dikemukakan dalam bab sebelumnya, NU terlibat bersama organisasi Islam lainnya dalam kongres ummat Islam tahun 1946 untuk mendirikan partai Islam Masyumi. Tetapi akibat perselisihan politik yang terjadi antara NU dengan kalangan Masyumi lainnya, NU menyatakan keluar dari partai itu dalam kongres NU tahun 1952. Selanjutnya akan diuraikan peranan NU setelah menjadi partai sendiri dalam percaturan politik nasional sampai sekitar tahun enam puluhan. Secara umum dapat dikatakan peranan NU selama masa itu tidak berdaya menghadapi peranan politik yang dimainkan Presiden Sukarno. Sebagian besar peran yang dilakukan NU hanya memberi justifikasi belaka terhadap keputusan-keputusan politik yang berkembang ketika itu. Meskipun demikian apa yang dilakukan NU itu didasarkan kepada dalil-dalil fikih. Tentang hal ini akan diuraikan kemudian.

Selanjutnya pada bagian akhir bab ini akan dibahas hasil-hasil yang dicapai dalam pemilihan umum tahun 1955 dan 1971 dan selanjutnya setelah bergabung (fusi) dengan partai Islam lainnya dalam pemilihan umum tahun 1977, 1982, dan 1987. Pembahasan terhadap hasil-hasil pemilihan umum itu selanjutnya dapat memberi gambaran terhadap keputusan NU kembali ke *khilt.t.ah* 1926 yang dilakukan dalam muktamar NU tahun 1984.

A. KEMELUT DAN GAGASAN FEDERASI

Muktamar Palembang memutuskan NU keluar dari Masyumi dengan perbandingan suara 61 setuju, 9 menolak, dan 7 suara abstain.[1] Keputusan yang sudah diduga sebelumnya disambut lega warga NU, tidak demikian halnya bagi sebagian kalangan Masyumi. Walaupun ada yang merasa prihatin dan mengupayakan agar keputusan itu tidak dilakukan, namun ada yang bersikap apriori. Seorang yang menduduki rangking kedua jajaran kepemimpinan Masyumi memberi keterangan pers menjelang muktamar "tidak boleh tidak NU adalah golongan ekstrem kanan, dan kalau NU menguasai pemerintahan akan menuju kepada diktatur."[2] Pernyataan ini tentu saja malah tidak menjernihkan situasi, bahkan banyak menimbulkan antipati dari peserta muktamar.[3]

Muktamar itu menyetujui putusan PBNU tanggal 5-6 April 1952, NU keluar dari Masyumi (memisahkan diri secara organisatoris) serta mengusulkan kepada Masyumi agar mereorganisasi dirinya menjadi badan federasi.[4] Untuk melaksanakan keputusan tersebut muktamar menetapkan suatu kebijaksanaan:

> (1) Pelaksanaan keputusan tersebut janganlah sampai menimbulkan *schock* di kalangan ummat Islam Indonesia;
>
> (2) Pelaksanaan keputusan tersebut dilaksanakan dengan perundingan dengan Masyumi; dan
>
> (3) Putusan ini dijalankan di dalam hubungan luas berkenaan dengan keinginan membentuk Dewan Pimpinan Ummat Islam Indonesia yang nilainya lebih tinggi, di mana partai-partai dan organisasi-organisasi Islam, baik yang sudah maupun yang belum tergabung di dalam Masyumi dapat berkumpul bersama-sama.[5]

Selanjutnya PBNU kemudian membentuk sebuah tim sebagai delegasi mewakili PBNU melakukan perundingan dengan Masyumi. Delegasi diketuai Zainul Arifin dengan anggota Wahab Chasbullah (PBNU), Amin Iskandar (Cabang Bandung), O. Hulaimi (Cabang Tasikmalaya), Zainal

Muttaqiem (Cabang Cirebon), Husin Saleh (Cabang Jakarta Raya), dan Djunaidi Saleh (Cabang Menes).[6] Di pihak Masyumi tidak memandang perlu membentuk tim perunding, sebab keputusan NU itu merupakan keputusan muktamar. Masyumi menyelenggarakan rapat pengurus DPP untuk menerima delegasi perunding NU.

Mandat yang diberikan kepada delegasi NU disebutkan bahwa keputusan NU memisahkan diri dari Masyumi secara organisatoris tidak dapat diubah lagi, karena merupakan keputusan muktamar sebagai kekuasaan tertinggi dalam organisasi. Perundingan hanya mengenai cara pelaksanaannya saja, termasuk juga soal waktu berlakunya keputusan, dengan pengertian, bahwa batasan waktu 3 bulan (hingga akhir Juli 1952) yang ditentukan muktamar.[7] Diharapkan oleh PBNU dengan menyampaikan risalah perundingan ini hendaknya DPP Masyumi juga membentuk delegasi yang sama agar ada pegangan apabila di kemudian hari timbul perbedaan pendapat di kalangan Masyumi sendiri mengenai soal ini.[8]

Tampaknya DPP Masyumi tidak bergairah menyambut ajakan PBNU untuk sama-sama membentuk delegasi perundingan. Sikap Masyumi sejak mula menyayangkan keputusan NU itu, hanya saja ada kalangan DPP Masyumi yang mengusahakan agar muktamar NU di Palembang mengurungkan niatnya untuk memisahkan diri dari Masyumi, sebagian yang lain tetap memberi reaksi keras dan menyalahkan NU, karena tindakannya itu merusak persatuan Islam, setidaknya persatuan di kalangan partai Islam Masyumi. DPP Masyumi hanya mengadakan sidang pengurus (DPP?) yang dihadiri Prawoto Mangkusasmito (pimpinan rapat), Mohammad Roem, Sjafruddin Prawiranegara, Burhanuddin Harahap, Kasman Singodimedjo, Moh. Sardjan, Faqih Usman, Z.A. Ahmad, Isa Anshari, Sunarjo Mangunpuspito, Wali Alfatah, A. Harjono, Taufiqurrahman, dan Sjarif Usman.[9] Dalam keterangannya PBNU menjelaskan bahwa DPP Masyumi "tidak tampak adanya pendirian organisasi, tetapi yang ada ialah pendapat perseorangan dari (pada) anggota-anggota Masyumi".[10] Keadaan yang tidak

seimbang ini mengakibatkan pertemuan tidak berjalan sebagaimana mestinya. PBNU menggambarkan pertemuan itu sebagai "sidang pengadilan yang sedang memeriksa seorang (segolongan orang) pesakitan".[11] Banyak orang Masyumi yang menganganggap keputusan NU keluar dari Masyumi hanya karena dorongan emosional, kurang menjaga persatuan Islam, sekurang-kurangnya di antara sesama anggota Masyumi. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan peserta rapat kepada delegasi NU, antara lain apa dasar agama, politik, psikologis, dan siasat NU keluar dari Masyumi. Di dalam DPP Masyumi sendiri masih ada silang pendapat mengenai sikap mereka terhadap keputusan NU. Bahkan "pendapat yang dikemukakan ketua pertemuan sebagai penanggung jawab DPP telah dibantah (tertulis *dibantu*) dan ditentang oleh anggota-anggota lainnya".[12]

Selanjutnya delegasi NU menjelaskan bahwa keputusan muktamar itu merupakan dua hal yang dirangkai menjadi satu, ialah NU memisahkan diri dari Masyumi dan mengusulkan federasi.[13] Karena itu terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dapat dijawab bahwa keluarnya NU dari Masyumi tergantung pada *good will* Masyumi. Kalau usul federasi itu sekarang ditolak, maka sekarang pun NU sudah keluar dari Masyumi.[14] Dalam rapat DPP Masyumi malam harinya delegasi NU menyatakan bahwa pihaknya tidak dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam rapat pagi hari secara lisan untuk mencegah timbulnya interpretasi yang berbeda-beda dan jangan sampai semangat yang meluap-luap (emosional, pen.) mempengaruhi pembicaraan. Pertanyaan-pertanyaan itu antara lain apakah alasan NU memisahkan diri dari Masyumi (dalil agama, politik, organisasi, psikologi dan siasat)? Terhadap sikap delegasi NU ini pimpinan rapat menyambut baik, tetapi tidak disetujui anggota rapat lainnya. Timbullah kemudian debat keras. Pertemuan yang semula digambarkan sebagai "sidang pengadilan" itu berubah menjadi gelanggang perbantahan.[15] Keadaan ini dinilai oleh NU bahwa Masyumi sudah tidak ada organisasi atau adanya or-

ganisasi tidak dapat mengatasi pendapat-pendapat perorangan dari anggota-anggota DPP-nya sendiri.[16]

Setelah lewat satu minggu belum ada berita mengenai kelanjutan pertemuan, maka pada tanggal 31 Mei 1952 PBNU mengajukan usul kepada DPP Masyumi agar segera dilakukan tukar menukar dokumen. Bersamaan dengan itu disampaikan konsepsi PBNU mengenai perhubungan NU-Masyumi yang sedianya akan disampaikan secara resmi dalam suatu pertemuan antar delegasi untuk tukar menukar dokumen. Konsepsi PBNU antara lain mengemukakan: (1) menghapuskan dualisme keanggotaan dengan jalan mengubah organisasi Masyumi menjadi badan federasi dari partai-partai politik dan organisasi Islam lainnya, atau menetapkan Masyumi sebagai suatu partai yang beranggotakan perorangan saja, kemudian dibentuk federasi baru yang namanya bukan Masyumi; (2) mengadakan ketentuan mengenai perimbangan suara masing-masing anggota federasi menurut perimbangan jumlah anggota organisasi tersebut, dengan catatan organisasi besar jangan sampai memborong semua kekuasaan dalam federasi, tetapi jangan pula organisasi besar itu dianggap sama dengan organisasi kecil (yang jumlah anggotanya sedikit); (3) menggalang persatuan ummat Islam Indonesia yang lebih tinggi nilainya daripada sekarang untuk menyusun barisan (*front*) Islam yang teratur, mampu mengatasi dan memecahkan kesulitan yang dihadapi bersama; (4) mengupayakan cara perjuangan parlementer yang sungguh-sungguh tidak sekedar memakai nama Islam tetapi segan mempertahankan prinsip-prinsip ke-Islaman. Ternyata selama 5-6 tahun yang akhir sikap melepaskan prinsip Islam telah mematikan jiwa ke-Islaman di dalam masyarakat.[17]

Dalam penjelasan tentang konsepsi tersebut PBNU menyatakan pentingnya kesatuan ummat Islam dan harapan tetap memiliki wadah tunggal sebagai cermin dari kesatuan tersebut, tetapi dalam kenyataan dualisme keanggotaan Masyumi dirasakan tidak adil. Suara orang yang mewakili NU sebagai organisasi yang beranggota ratusan ribu, dipandang sama saja dengan suara anggota Masyumi perorangan da-

lam menentukan soal yang penting dan prinsip.[18] Menurut NU bagi orang yang tidak berkepentingan hal itu tidak terasa, tetapi bagi NU hal ini merupakan soal yang amat besar artinya.[19] Kalau NU membiarkannya berarti menyia-nyiakan dan tidak memperjuangkan kepentingan anggota yang sekian banyak yang menaruh kepercayaan kepada PBNU.[20] Ditegaskan pula bahwa soal ini sebenarnya sudah berkali-kali dipersoalkan oleh NU sejak tahun 1950 dan diusulkan agar Masyumi diubah menjadi badan federasi, tetapi setiap kali usul tersebut tidak mendapat tanggapan yang semestinya. Kalau sekarang ini dipersoalkan kembali ketika menghadapi soal kabinet Wilopo, sebabnya ialah karena keyakinan NU bentuk keanggotaan yang dualistis telah mencapai puncak penyebab kelumpuhan perjuangan demi kesatuan Islam itu. Hal itu dibuktikan dengan terus merosotnya posisi partai Masyumi dalam tiga fase kabinet.[21] Dualisme keanggotaan menurut NU menjadi penyebab utama kelemahan organisasi karena dengan itu tidak bisa ditegakkan disiplin dalam organisasi.[22]

Perselisihan antara NU dengan anggota DPP Masyumi tidak dapat diselesaikan menghadapi tuntutan NU untuk jabatan menteri agama. Setelah kabinet Sukiman (Masyumi) jatuh, Presiden Sukarno menunjuk Wilopo sebagai formatur, setelah formatur sebelumnya Prawoto Mangkasasmito dan Sidik Djojosukarto gagal menyusun kabinet. Kyai Wahab mengusulkan agar Masyumi menunjuk Jusuf Wibisono mewakili partai dalam pembicaraan dengan formatur Wilopo, namun karena suara Kyai Wahab (NU) dalam rapat DPP Masyumi minoritas, sama dengan anggota DPP lain yang mewakili perorangan, maka akhirnya rapat DPP Masyumi dengan suara mayoritas menetapkan Prawoto sebagai wakil partai.[23] Tentu saja Kyai Wahab tidak puas dengan keputusan itu, maka tanggal 20 Maret, sehari setelah rapat DPP itu, Kyai Wahab menulis surat kepada Prawoto yang isinya antara lain menegaskan kalau perlu NU akan melaksanakan tuntutannya tanpa lewat partai.[24] Menurut Kyai Wahab, NU organisasi besar, tidak bisa disamakan dengan anggota perorangan di dalam partai. Du-

kungan terbesar bagi partai Masyumi datang dari Muhammadiyah dan NU. Selama kabinet yang lalu Muhammadiyah diwakili sedikitnya dua orang wakil, tetapi NU tidak pernah lebih dari satu, malah adakalanya tidak sama sekali.[25] Menurut Kyai Wahab bila Masyumi hendak turut dalam kebinet dan salah satu kursi kabinet diberikan kepada NU maka kursi itu ialah menteri agama.[26]

Pendapat kalangan Masyumi sebagian mengusulkan hendaknya Muhammdiyah menarik tuntutannya dan menyerahkan kepada NU. Ada yang menganggap kalau tuntutan NU diterima akan menjadi preseden buruk, karena telah melanggar kebulatan tekad tahun 1945 menjalin kesatuan dan persatuan Masyumi sebagai partai Islam satu-satunya. Ada pula yang mengusulkan agar surat NU dibicarakan dulu dengan sikap netral dan obyektif.[27] Sebagai alternatif Kyai Wahab mengusulkan agar Masyumi mencalonkan lebih satu calon untuk jabatan menteri agama dan menyerahkan keputusan kepada formatur. Jika formatur menghendaki agar partai sendiri yang memutuskan, maka partai Masyumi harus membicarakan kembali dalam forum rapat. Usul ini pun ditolak.[28]

Tanggal 26 Maret Kyai Wahab menemui langsung formatur Wilopo. Wachid Hasjim kemudian menulis surat kepada Natsir tentang pertemuan Kyai Wahab dengan formatur Wilopo yang isinya antara lain 'Masyumi akan pecah jika menyerahkan soal jabatan menteri agama selain kepada NU, sebab anggota parlemen dari unsur NU akan menolak memberi dukungan kepada kabinet.[29] Reaksi pun muncul dari anggota-anggota DPP Masyumi terhadap tindakan Kyai Wahab yang menemui sendiri formatur Wilopo dan surat 'ancaman' dari Wachid Hasjim. DPP Masyumi kemudian mengecam tindakan Kyai Wahab dan NU, dan memutuskan menetapkan sendiri calon menteri agama. Tahap pertama ada 8 calon, termasuk dua dari NU, Masjkur dan Fathurrahman. Pemungutan suara pertama Masjkur dan Fathurrahman, masing-masing mendapat 1 suara, Faqih Usman 4, dan Osman Raliby 2 suara. Pemungutan suara

kedua Faqih Usman 5 dan Osman Raliby 4 dan satu suara blangko.[30]

Dengan kejadian ini maka formatur Wilopo menunjuk Faqih Usman sebagai menteri agama, namun akibatnya kekecewaan NU terasa sangat dalam. Rapat PBNU 5-6 April di Jombang memutuskan NU keluar dari Masyumi. Tuntutan yang sejak lama diajukan agar dilakukan reorganisasi Masyumi dengan menghapuskan dualisme keanggotaan, suara yang mewakili organisasi sama dengan suara yang mewakili perorangan dalam berbagai forum pengambilan keputusan atau menjadikan Masyumi sebagai badan federasi, tidak pernah mendapat tanggapan. NU tidak bisa menerima keputusan rapat DPP Masyumi karena keputusan itu dirasakan tidak adil, suara anggota perorangan dalam DPP Masyumi dianggap sama dengan anggota DPP yang mewakili organisasi. NU sudah merasa cukup menyampaikan alasan itu, tetapi anggota DPP Masyumi yang lain menurut NU telah berkolaborasi untuk mempersempit dan mengecilkan peran NU. Akan wajar jika NU kemudian menampakkan reaksi yang keras, kabinet Wilopo berhasil terbentuk tanpa NU mendapat kesempatan memenangkan pemungutan suara dalam rapat-rapat Masyumi karena unsur NU dalam keanggotaan DPP Masyumi sangat kecil. Selain itu pada umumnya para pemimpin Masyumi yang non NU memandang tidak cukup baik dan kurang menghargai para pemimpin Islam dari unsur NU. Kedudukan NU dalam Masyumi dirasakan NU sebagai kuda tunggangan belaka bagi sementara politisi Masyumi yang tidak memiliki basis dukungan ke bawah yang kuat.

Setelah PBNU menyampaikan risalah perundingan kepada DPP Masyumi tanggal 8 Mei tidak ada jawaban, maka sampai akhir Juli PBNU sudah lima kali menulis surat kepada DPP Masyumi.[31] Dalam surat terakhir tanggal 31 Juli, NU menyatakan telah resmi keluar dari Masyumi. Alasan yang dikemukakan karena muktamar NU di Palembang memberi batas waktu penyelesaian keputusan muktamar sampai akhir Juli 1952. Berhubung dengan itu, dalam surat tersebut, maka personil NU yang duduk dalam DPP

Masyumi ditarik, yaitu Wahab Chasbullah, Masjkur, Zainul Arifin dan, Wachid Hasjim.[32] Dengan pernyataan resmi NU ini maka keesokan harinya, tangal 1 Agustus ditandatangani Maklumat Bersama DPP Masyumi dan PBNU yang ditandatangani M. Natsir (Masyumi) dan Wachid Hasjim (NU). Dinyatakan bahwa mulai akhir Juli 1952 NU telah memisahkan diri dari Masyumi sebagai anggota istimewa berdasar keputusan muktamarnya di Palembang.[33] Dinyatakan pula bahwa pemisahan diri ini hendaknya tidak mempengaruhi persatuan, tetapi sebagai perubahan organisasi saja. Mengenai anggota perorangan yang merangkap akan diatur kemudian.[34]

Sebagai konsekuensi dari tuntutan PBNU untuk membentuk badan federasi, maka setelah berhasil melakukan perundingan dengan Masyumi, kemudian diupayakan mendirikan badan federasi yang diberi nama Liga Muslimin Indonesia. Sebelum itu NU juga mengusulkan kepada Badan Kongres Muslimin Indonesia (BKMI) agar organisasi ini diubah menjadi badan federasi ummat Islam Indonesia dengan mengganti nama menjadi Muktamar Muslimin Indonesia (MMI) dengan alasan supaya tidak membentuk badan baru atau organisasi baru.[35] Dinyatakan pula dalam surat tersebut bahwa NU telah mengusulkan kepada Masyumi mengenai gagasannya untuk membentuk badan federasi yang dimaksud.[36] Namun sayang kedua usul NU tersebut tidak memperoleh sambutan, baik dari kalangan Masyumi sendiri maupun BKMI.

Dalam suatu upacara bertepatan dengan hari Arafah 9 Zulhijjah 1371 (30 Agustus 1952) resmilah berdiri federasi Liga Muslimin Indonesia yang merupakan federasi tiga partai politik NU, PSII, Perti, dan Darud Da'wah wal-Irsyad (DDI).[37] Ditetapkan bahwa tujuan badan federasi ini adalah "untuk mencapai masyarakat Islamiyah yang sesuai dengan hukum-hukum Allah dan sunnah Rasullah". Untuk mencapai tujuan tersebut ditetapkan pula usaha yang akan dilakukan oleh Liga antara lain rencana bersama dan menghimpun organisasi Islam yang ada, memajukan dan meng-

adakan aksi bersama dan akan mengadakan kongres Islam Indonesia.

Meskipun demikian upaya untuk menggalang persatuan itu tidak berjalan dengan baik, karena akar dari gagasan itu sebenarnya berasal dari konflik kepentingan politik belaka. Pada awal tahun lima puluhan kekuatan NU belum nampak ke permukaan, baru setelah pemilu 1955 NU berhasil meraih suara ketiga, kekuatan dukungan NU kelihatan. Partai lain yang tergabung ke dalam Liga adalah partai kecil yang tersisih dari kekuatan besar Masyumi. Tidak mengherankan kalau penggabungan partai-partai itu ke dalam federasi Liga justru untuk memperoleh kesempatan politik. Kesempatan itu sulit diperoleh jika mereka tetap bergabung di dalam Masyumi, sebab umumnya bisa dikatakan personil kepemimpinan mereka akan kalah bersaing dengan tokoh-tokoh Masyumi, baik pusat maupun daerah. Namun semenjak kemelut Masyumi-NU yang berakhir dengan keluarnya NU dari Masyumi, kedudukan Masyumi pun tidak makin baik.[38] Usaha-usaha yang dilakukan untuk mencegah agar partai-partai Islam tidak berjalan sendiri-sendiri dengan mengadakan pertemuan-pertemuan berkala tidak berjalan dengan baik. Apalagi setelah Wachid Hasjim berpulang ke rah matullah tanggal 19 April 1953.[39]

Peranan Liga Muslimin Indonesia sebagai lembaga federasi juga tidak berkembang lagi karena anggota-anggotanya seringkali mengadakan perhubungan tidak melalui lembaga ini, tetapi langsung dengan pimpinan partai yang bersangkutan.[40] Dengan demikian fungsi lembaga federasi tidak banyak berarti, karena mekanisme organisasi Liga tidak mampu mengatasi persaingan perebutan kepentingan politik atau pengaruh di antara mereka sendiri. Hanya beberapa kali kelompok Liga bersependapat dalam beberapa hal mengenai sikap mereka menghadapi kabinet, tetapi selebihnya dalam banyak hal mereka berjalan sendiri-sendiri. Menghadapi pemilihan umum tahun 1955 kegiatan Liga juga tidak nampak tampil ke depan. Partai-partai Islam berjalan sendiri-sendiri dan bahkan kadang-kadang saling bermusuhan memperebutkan anggota untuk men-

dukung pengumpulan suara dalam pemilihan umum. Di daerah Pulau Jawa atau daerah lain yang menjadi basis antara NU atau Masyumi, kemelut terjadi akibat soal ini.

Meskipun secara resmi NU telah keluar dari Masyumi namun kemelut yang terjadi tidak mereda, bahkan di beberapa daerah terjadi makin intens. Tuduhan dari kalangan Masyumi bahwa NU keluar dari Masyumi akan mendirikan *dārul-Islām* dengan alasan Kartosuwirjo dahulu keluar dari Masyumi untuk mendirikan DI (*Dārul-Islām*),[41] dirasakan sebagai pukulan berat oleh NU sampai NU mengusahakan lewat Jaksa Agung agar menghentikan provokasi tersebut.[42] Apakah ini cermin dari kegemasan kalangan Masyumi yang melihat NU begitu cepat memberi reaksi dengan keluar dari Masyumi?

Awal kehidupan politik NU selain dimulai dengan konsolidasi organisasi untuk menata kehidupan partai baru itu, juga diwarnai ketegangan di daerah-daerah khususnya dengan Masyumi. Seorang pegawai kantor urusan agama di Bojonegoro dalam laporannya kepada PBNU mengatakan bahwa ia "diblokir dan dipojokkan, tidak diberi kekuasaan (jabatan?) dan pekerjaan sama sekali", setelah NU keluar dari Masyumi, sehingga terpaksa dia minta dipindahkan ke Pacitan, suatu kota Kabupaten di Jawa Timur.[43] Dalam laporan selanjutnya warga NU tersebut merencanakan akan membentuk cabang NU di Pacitan, tetapi diintimidasi oleh beberapa orang pemimpin partai yang datang dari Jakarta dan Surabaya, dikatakan bahwa NU adalah pemecah persatuan ummat Islam. NU juga dituduh PKI karena salah seorang gembong PKI telah berusaha membentuk cabang NU di Pacitan.[44]

Begitu derasnya serangan yang dirasakan NU di daerah-daerah menjelang pemilihan umum tahun 1955, sehingga PBNU menolak ketika diminta oleh DPP Masyumi untuk menandatangani Sambutan Bersama untuk menjaga ketenangan, tidak saling menyerang. Masyumi juga mengalami kesulitan menghadapi serangan juru kampanye NU,[45] oleh karena itu Masyumi mengusulkan hendaknya praktek saling menyerang itu dihentikan, meskipun sebelumnya par-

tai-partai Islam sudah mengeluarkan pernyataan bersama untuk menjaga persatuan, tidak saling menyerang.[46] PBNU menyatakan merasa sudah tidak *urgent* lagi dengan alasan masa kampanye yang akan berakhir dan kerasnya serangan yang ditujukan kepada NU di daerah-daerah. Dalam surat tersebut PBNU juga melampirkan data-data laporan warga NU dan cabang-cabangnya mengenai adanya serangan-serangan yang dirasakan amat memukul NU.[47] Sebenarnya patut dipertimbangkan bahwa dengan ajakan Masyumi itu sebenarnya Masyumi juga merasakan hal sama dengan yang dirasakan NU.

NU merasakan reaksi kalangan Masyumi terhadap keputusan NU keluar dari Masyumi cukup keras, tidak seperti yang terjadi ketika PSII didirikan kembali tahun 1947 dan anggota-anggotanya keluar dari Masyumi. Barangkali ketika itu masih diliputi suasana menghadapi tantangan yang lebih besar, pemberontakan PKI di Madiun dan persoalan kebangsaan yang lain, yang berbeda ketika NU melepaskan diri. Akan tetapi jumlah pengikut NU yang besar, terutama di Jawa yang menjadi sentral kepemimpinan politik dan militer, mengakibatkan kasus NU keluar dari Masyumi menimbulkan guncangan yang cukup terasa bagi Masyumi.

Kemelut antar partai-partai Islam sendiri, khususnya antara Masyumi dan NU, cukup merepotkan masing-masing pihak. Serang menyerang antara para orator juru kampanye betapapun tidak menguntungkan perjuangan Islam.[48] Akibatnya memang dirasakan sampai ke tingkat pengambilan keputusan politik, baik di daerah maupun di pusat. Kerenggangan pun tidak bisa dihindari. Dalam banyak hal keputusan politik yang mestinya digalang bersama antar partai-partai Islam, malah justru bercerai, tidak bersatu. Kepahitan yang dirasakan partai satu terhadap yang lain akibat cekcok dan cemooh pemilu dalam perebutan suara, seperti telah dikemukakan di atas, berakibat mengganggu kerja sama mereka. Boleh dikata, umumnya sikap politik partai-partai Islam tidak bisa bersatu, kecuali dalam persidangan konstituante,[49] karena tema besar tentang dasar negara yang jadi isu utama dapat mempersatukan mereka.

Selain itu NU setelah kehilangan tokoh utama yang berwibawa, Abdul Wachid Hasjim, tidak memiliki pemimpin dan organisator yang tangguh. Hal ini juga dirasakan oleh pemimpin-pemimpin lainnya antara tahun 1954-1960 yang seringkali melontarkan keluhan "Seandainya Kyai Wahid masih ada..." ketika menghadapi soal-soal pelik yang sulit dipecahkan.[50] Tiadanya tokoh organisator dan pemimpin politik yang tangguh di dalam NU berakibat partai ini tidak mampu memainkan peranan politiknya secara maksimal, baik di lingkungan ummat Islam sendiri maupun partai-partai Islam dan kehidupan politik secara nasional. Masyumi sendiri tidak mampu menjembatani berbagai kepentingan partai lain, sehingga secara umum peranan Masyumi bagi partai Islam lain dirasakan bukan sebagai "orang dewasa yang menyantuni si kecil".

Akan tetapi ini tidaklah berarti kesalahan harus dibebankan kepada pihak Masyumi sendiri, sebab umumnya partai-partai Islam masih terasa kuat pengaruh kepentingan partainya sendiri guna memperoleh distribusi kekuasaan politik yang lebih menonjol. Agaknya Masyumi yang didukung banyak kalangan intelektual dan ulama modern, kurang mampu memainkan peranan untuk memimpin golongan-golongan Islam lain di luar Masyumi sendiri. Sesungguhnya banyak harapan dari sementara kalangan politisi dan pemimpin Islam digantungkan ke pundak Masyumi sebagai partai besar dan memiliki tenaga intelektual yang cukup dalam kepemimpinan ummat Islam, tetapi di lingkungan internnya sendiri Masyumi tidak mampu mengendalikan silang pendapat yang terjadi dalam berbagai keputusan penting selain desakan-desakan kepentingan daerah yang tidak cukup baik dikendalikan oleh pusat.[51] Hal ini menjadikan partai Masyumi lebih sibuk mengatur internnya sendiri daripada gerakan bersama dengan kelompok Islam lain.

Setelah NU keluar dari Masyumi dengan dukungan hanya 8 kursi anggota parlemen, negosiasi politik yang dilakukan tidak lagi terikat dengan Masyumi. Kedudukan Masyumi sendiri dalam kabinet Wilopo (1952-1953) tidak

terlalu baik karena kurangnya kerja sama antara partai dengan para menteri yang duduk dalam kabinet dan hubungan yang kurang baik pula antara Masyumi dengan PNI[52] dan akhirnya kabinet itu pun jatuh. Jarak antara Masyumi dengan partai Islam lainnya yang tergabung Liga Muslimin terasa makin lebar. Menghadapi pembentukan kabinet baru, kelompok liga menampilkan poros baru kelompok Liga, PIR, PRN, Parkindo dan Buruh dengan PNI sebagai alternatif menggantikan poros Masyumi-PNI yang dinilai tidak berhasil menggalang kerja sama secara baik. Beberapa formatur yang ditunjuk gagal menyusun kabinet akibat pertentangan kepentingan politik antar partai-partai. Formatur tersebut ialah Roem (Masyumi) dan Mangunsarkoro (PNI), Mukarto (PNI) dan Burhanuddin Harahap (Masyumi). Akhirnya ditunjuk formatur Wongsonegoro (PIR) dan berhasil menyusun kabinet dipimpin Ali Sastroamidjojo (PNI) tanpa Masyumi ikut serta. NU turut serta dalam kabinet bersama Liga dengan tiga orang jabatan menteri (termasuk wakil perdana menteri II, Zainul Arifin) dan PSII dua orang wakil. Kalangan pemimpin Masyumi amat kecewa dengan keikut sertaan NU dalam kabinet yang menurut mereka telah memberi jaminan tidak turut serta jika Masyumi tidak diikut sertakan dalam kabinet.[53]

Jaminan NU sendiri terhadap Masyumi tidak dapat menahan desakan rasa kecewa terhadap kebijaksanaan Masyumi sebelumnya sehingga NU menyatakan keluar dari Masyumi. Oleh karena itu akhirnya NU masuk dalam kabinet Ali Sastroamidjojo untuk membuktikan kepada sementara kalangan Masyumi bahwa NU cukup mampu memikul tugas pemerintahan dan politik. Jika sebelumnya para pemimpin Masyumi dinilai NU tidak cukup menghormati para pemimpin NU, maka ketika tiba giliran NU dapat memainkan sendiri kepentingan politiknya, upaya itu pun dilakukan sendiri. Kyai Wahab merupakan salah seorang yang paling dikecewakan akibat kegagalan negosiasi dengan Masyumi menghadapi pembentukan kabinet Wilopo sebelumnya, karena itu dapat dimengerti jika kemudian Wahablah yang menentukan untuk memutuskan ikut

serta dalam kabinet Ali Sastroamidjojo tanpa Masyumi ikut serta (Wachid Hasjim sudah wafat ketika perundingan kabinet Ali), sebab perundingan selama tiga kali formatur yang dibentuk selalu gagal akibat konflik intern Masyumi sendiri maupun Masyumi dengan PNI dan partai lain. Menurut Wahab, kabinet harus segera dibentuk untuk mengatasi masalah-masalah yang lebih besar antara lain soal militer dan keamanan dan untuk menyelenggarakan pemilihan umum. Faktor yang terakhir ini amat penting mendapat dukungan agar segera dapat diketahui perimbangan kekuatan politik yang sebenarnya. Akan tetapi masalah-masalah yang dihadapi kabinet ini memang cukup berat, terutama militer dan keamanan, akhirnya kabinet ini pun jatuh digantikan Boerhanuddin Harahap (Masyumi) dengan tugas khusus mengembalikan wibawa pemerintah dan menyelenggarakan pemilihan umum.

Jika diandaikan ketika konflik tentang kabinet Wilopo NU berhasil mendapatkan tuntutannya memegang jabatan menteri agama, atau Masyumi ikut bergabung ke dalam federasi Liga setelah NU keluar dari Masyumi, mungkinkah partai-partai Islam, atau Masyumi (termasuk NU di dalamnya), dapat mengembangkan diri sebagai kekuatan yang kompak dan bersatu?

Ada dua hal yang perlu diperhatikan untuk dapat melihat kemungkinan memberi jawaban masalah di atas. Pertama, kenyataan bahwa di dalam Masyumi sendiri tidak sepi dari konflik, baik sebelum maupun sesudah NU keluar. Begitu cepatnya kabinet yang dipimpin Masyumi, juga partai lain, menandai bahwa di dalam Masyumi belum ada kekompakan, khususnya antara kelompok Sukiman-Jusuf Wibisono di satu pihak dengan Natsir-Prawoto di pihak lain.[54] Ketidaksepahaman atau mungkin persaingan di antara kelompok-kelompok mereka sangat mungkin sekali melibatkan kekuatan-kekuatan NU, sekiranya NU masih tetap menjadi anggota Masyumi. Maka dengan sendirinya koflik akan melibatkan pihak-pihak yang lebih luas karena bukan hanya melibatkan anggota perorangan di dalam Masyumi, tetapi juga kelompok-kelompok (anggota istemewa).

Kedua, adanya perbedaan persepsi dan sikap dalam mengantisipasi gejala-gejala sosial politik antara Masyumi dengan NU dan partai Islam lainnya. Secara umum "budaya" politik Masyumi dapat dikatakan kurang memperhitungkan akan "kalah", karena kecenderungannya terus mempertahankan kepentingan-kepentingan politiknya, sampai akhirnya benar-benar "kalah", meskipun kadang-kadang sudah disadari, toh akhirnya ke situ juga.[55] Sementara itu dari kalangan NU dan partai maupun organisasi Islam lainnya (juga dalam beberapa hal termasuk Muhammadiyah) sebaliknya lebih cepat merasa akan "kalah" sebelum bertanding dan terbukti memang akhirnya benar-benar "kalah". Para pemimpin Masyumi terus melancarkan serangan atau paling tidak kritik terbuka terhadap Sukarno karena penyimpangan konstiusional yang dilakukan untuk membangun kekuasaan politiknya, sementara kalangan lain lebih bersifat diam, atau malah memanfaatkan hubungan dekatnya dengan Sukarno.[56]

Lalu apa yang bisa diharapkan dari keinginan untuk membangun keutuhan dan kekompakan dari para pemimpin Islam itu? Jadi sekiranya NU tidak keluar dari Masyumi pada waktu konflik tentang kabinet Wilopo, atau Masyumi ikut bergabung dalam federasi Liga Muslimin, keretakan mereka kemungkinan juga akan muncul di kemudian hari karena perbedaan-perbedaan seperti dikemukakan di atas. Kedua sikap yang diperlihatkan kelompok-kelompok Islam yang berbeda tersebut pada dasarnya sama-sama mengakibatkan kelumpuhan posisi mereka, setidak-tidaknya telah mendorong kekuatan Sukarno makin berpengaruh.

B. TANGGUNG JAWAB DAN KETIDAKBERDAYAAN

Setelah diuraikan sekitar kemelut NU-Masyumi akibat dari tindakan NU keluar dari Masyumi, maka dalam bab ini diuraikan bagaimana sikap politik NU, khususnya dalam menghadapi pembentukan kabinet, setelah NU berdiri sebagai partai politik. Akan nampak bahwa sebenarnya NU

tidak berdaya memerankan politiknya di tengah pergolakan politik nasional, sementara kalangan partai Islam sendiri tidak selalu menunjukkan kekompakan barisannya.

Hasil pemilihan umum tahun 1955 merupakan karya besar NU yang ternyata tidak diikuti kemampuan mengembangkan kemenangan tersebut dalam kehidupan politik selanjutnya. Akan tetapi ini bukanlah hanya bagi NU belaka, sebab kecuali PKI yang terus memperoleh kemajuan, partai-partai lain juga gagal memegang kendali politik di Indonesia. Keruwetan politik 10 tahun pertama usia RI terus terjadi dan kabinet mengalami jatuh bangun dalam umur yang relatif pendek, ditambah lagi dengan kemelut pergolakan di Sumatera dan pergolakan militer lainnya yang kemudian disusul pernyataan SOB oleh Presiden Soekarno awal tahun 1957 dan pembentukan kabinet Djuanda karena kegagalan formatir Suwirjo.[57] Presiden kemudian mengangkat diri sendiri selaku warga negara sebagai formatir untuk membentuk kabinet.[58] Masyumi dan NU sebagai dua partai Islam terbesar gagal menggalang kerja sama untuk menentukan keputusan-keputusan politik penting. Keranggangan terus terjadi, selain karena berbagai perbedaan persepsi keagamaan dan kultural, juga karena berkecamuknya kemelut dalam pemilihan umum yang terus berlanjut.

Hasil pemilihan umum tahun 1955 tidak memungkinkan ada satu pun partai memegang kekuasaan tanpa berkoalisi dengan partai lain. Kabinet Ali kedua (1956-1957) hasil pemilihan umum tahun 1955 tidak bisa bertahan dan menyerahkan mandatnya kepada Presiden tanggal 14 Maret 1957. Situasi politik terus meningkat suhunya, selain karena berbagai soal pergolakan yang terjadi juga Presiden Soekarno membuat pernyataan hendak menguburkan partai-partai yang disusul gagasan tentang "Konsepsi Presiden".[59] Partai-partai Islam mengemukakan tanggapan mereka dengan menolak "Konsepsi Presiden" tersebut.[60] NU menyampaikan keputusannya kepada Presiden tanggal 28 Februari ketika semua partai lain juga diminta menghadap. Satu minggu kemudian delegasi NU menghadap lagi kepada Presiden, dalam kesempatan itu Presiden menyatakan kekecewaan

terhadap sikap NU mengenai "Konsepsi Presiden".[61] Sehubungan dengan itu Presiden minta, sekalipun NU menolak ikut sertanya PKI dalam kabinet, untuk menjaga *prestige* Presiden Soekarno pribadi supaya usul pembentukan Dewan Nasional yang sifatnya hanya memberi nasehat belaka, diterima NU. Terhadap permintaan ini delegasi NU yang terdiri atas Wahab Chasbullah, Idham Chalid, Masjkur dan Zainul Arifin, menyatakan akan mempelajari usul Presiden.[62] NU menilai dengan ketegasan sikap ini sebagai satu fase perjuangan telah berhasil membendung terlaksananya "Konsepsi Presiden" untuk membentuk kabinet gotong royong, yang PKI masuk di dalamnya.[63]

Soal *prestige* pribadi Presiden Soekarno ini menjadi topik hangat dalam rapat pleno PBNU tanggal 9-10 Maret di Jakarta, sebab menurut perkiraan NU, Presiden menduga NU akan menerima "Konsepsi Presiden" tersebut, tetapi ternyata tidak. Presiden menyatakan kepada NU bahwa dia telah "menghadapi batu karang" NU, dengan demikian telah merasa gagal sebagai seorang pemimpin bangsa.[64] Faktor ini kemudian dinilai NU patut menjadi pertimbangan, sebab faktor Soekarno masih dianggap penting peranannya sebagai pemimpin bangsa sejak zaman sebelum kemerdekaan.[65] Rapat NU kemudian menyatakan pendapatnya: menyetujui dibentuk dewan Nasional yang bertugas memberi nasehat kepada Dewan Menteri diminta atau tidak dan nasehat itu bersifat teknis; menyetujui pula dibentuk Dewan Perencana Nasional yang diketuai Hatta; dan menolak ikut sertanya PKI dalam kabinet.[66]

Keputusan rapat PBNU itu kemudian disampaikan kepada Presiden sore harinya.[67] Presiden memang akhirnya tidak bisa menolak keputusan itu dan menyebutnya sebagai "Konsepsi NU" untuk mencari jalan tengah menghadapi kesulitan.[68] Diminta agar NU membicarakannya dengan PNI dan partai lain dan sekaligus menyusun rencana pembentukan kabinet baru.[69] Soal partai mana yang akan diajak ikut serta terjadi perbedaan antara NU dengan Presiden. Presiden menghendaki agar Masyumi tidak diajak serta, sementara NU berpendapat Masyumi harus diikutsertakan

karena tugas kabinet baru yang akan dibentuk untuk mengatasi kesulitan yang timbul akibat pergolakan daerah di tempat mana Masyumi memiliki basis pendukung yang kuat. Tanpa Masyumi, menurut NU, kabinet akan mengalami kesulitan untuk menyelesaikan masalah tersebut.[70]

Dalam perundingan dengan PNI pun NU tetap berpendapat yang sama, dan PNI sebaliknya, menghendaki tanpa ikut sertanya Masyumi dalam kabinet, sebab menurut PNI, Masyumi tidak sepenuh hati dalam koalisi akibatnya akan menyulitkan koalisi yang akan dibentuk. Sementara itu perundingan dengan Masyumi dicapai sepakat Masyumi akan mendukung "Konsepsi NU" dan mendorong agar pembentukan kabinet dipegang NU dan Masyumi menyerahkan sepenuhnya kepada NU kursi apa yang akan diberikan kepadanya.[71] Di tengah kemelut perundingan antara NU dengan PNI mengenai ikut sertanya Masyumi dalam kabinet yang belum selesai, tiba-tiba Presiden menunjuk Suwirjo (Ketua Umum PNI) sebagai formatir kabinet tanggal 15 Maret, suatu langkah yang oleh NU dianggap menyimpang dari konvensi yang berlaku, sebab sebelumnya Presiden tidak mengadakan *hearing* dengan partai-partai sebagaimana lazimnya.[72] NU kemudian menyatakan bahwa penunjukan formatir kabinet itu merupakan hak prerogatif Presiden, tetapi nampaknya dilupakan oleh NU bahwa penunjukannya sebagai formatir sebelumnya, di mana menurut NU diberi tugas untuk itu, tidak pernah diumumkan secara resmi oleh Presiden.

Formatir Suwirjo juga menghadapi soal yang sama mengenai ikut sertanya Masyumi dalam kabinet, tetapi perundingan terus dilakukan dan NU tetap berusaha meyakinkan partai lain, termasuk Presiden sendiri, mengenai mutlaknya Masyumi ikut serta dalam kabinet. Setelah dua minggu formatir bekerja, akhirnya dicapai sepakat Masyumi diikut sertakan dalam kabinet. Kesepakatan itu menurut NU disetujui pula oleh Presiden Soekarno dan PNI, partai Suwirjo. Namun di tengah harapan akan tercapainya kesepakatan pembentukan kabinet yang kuat karena mendapat dukungan Masyumi yang menguasai daerah yang bergolak itu, NU

merasa amat kecewa dengan datangnya tuntutan Masyumi untuk memperoleh hak yang sama dengan PNI dan NU (masing-masing 5 kursi) dan tuntutan PSII untuk memperoleh dua kursi (Pertahanan dan PPK). Menurut NU, sekalipun tuntutan ini berhasil diperjuangkan, tetapi Masyumi juga berkeras menolak Prijono dan Sadjarwo, yang oleh Masyumi dinilai sebagai *fellow travellers* PKI dan oleh Suwirjo akan diikutsertakan dalam kabinet.[73]

Menghadapi soal yang pelik ini NU merasa telah mencapai batas maksimal tidak bisa berbuat lain kecuali harus solider, terutama mengenai tuntutan PSII. Terhadap tuntutan Masyumi NU merasa tidak sanggup memperjuangkannya, sebab menurut NU, seharusnya Masyumi terlebih dahulu membicarakannya dengan NU.[74] Situasi yang dihadapi NU bagai buah simalakama, menolak tuntutan Masyumi akan berarti formatir gagal dan menerima pun juga gagal. Tetapi NU masih menunjukkan kesungguhannya memperjuangkan tuntutan kedua partai itu, khususnya tuntutan PSII, "agar tetap terpelihara *ukhuwwah Islamiyyah*".[75]

Kegagalan langkah *manuver* politik NU di atas bukan hanya dirasakan akibatnya dalam kehidupan politik nasional, tetapi justru NU juga menghadapi segudang masalah ke dalam. Berita-berita koran yang mengungkapkan kegigihan NU memperjuangkan tuntutannya untuk mengikutsertakan Masyumi dalam kabinet, tidak mendapat simpati cabang-cabang NU di daerah. Dalam edarannya PBNU menyatakan :

> Mungkin pendirian mengajak Masyumi ini tidak populer di mata sebagian Wilayah dan Cabang kita, mengingat praktek-praktek yang dilakukan oleh pemimpin-pemimpin Masyumi di daerah-daerah selama ini terhadap Partai dan warga kita yang tidak bisa dipuji bahkan harus dicela.
>
> Akan tetapi jalan ini (mengajak Masyumi dalam kabinet) terpaksa harus kami tempuh, berhubung dengan tingkat keadaan yang sedang kita hadapi dewasa ini berhubung dengan timbulnya pergolakan-pergolakan di daerah-daerah yang harus segera diatasi agar supaya hubungan antara daerah dengan pusat segera dipulihkan.[76]

Agaknya untuk tidak lebih meningkatnya rasa tidak simpati pengurus NU di daerah-daerah, edaran PBNU selanjutnya menyatakan:

> Pada tingkat sekarang, dalam masa kita ummat Islam Indonesia di samping mengahadapi 1001 macam kesulitan Negara, juga menghadapi arus gelombang pengaruh komunis dan lain-lain isme yang membahayakan yang sedang pasang, hal mana tentu saja harus tidak boleh dibiarkan. Dan sudah menjadi garis perjuangan kita, di dalam menghadapi bahaya yang mengancam nasib Agama dan ummat kita, maka setiap jalan menuju ke *ukhuwwah Islamiyyah* haruslah digalang di mana mungkin, dengan tidak mengesampingkan pengalaman di masa lalu di mana orang menyalahgunakan penggalangan *ukhuwwah Islamiyyah* untuk melumpuhkan pihak lain.[77]

Trauma kekecewaan sebagian besar pemimpin NU daerah akibat perlakuan tidak sehat sementara pemimpin Masyumi, tetap membayangi hubungan NU dengan Masyumi. Sementara itu NU pun juga melancarkan serangan balik yang mengakibatkan suasana tidak menjadi reda, tetapi justru makin panas. Tanggung jawab untuk ikut berupaya membentuk kabinet yang kuat yang diharapkan mampu mengatasi berbagai krisis politik yang terjadi dibayangi ketakberdayaan akibat trauma tersebut dan sikap keras ke kepala masing-masing pihak mempertahankan tuntutan-tuntutan mereka. Padahal mesti harus disadari tanpa toleransi dengan sikap saling memberi dan menerima antara berbagai kepentingan dalam suatu kabinet koalisi, terutama antara PNI, Masyumi dan NU, betapapun kabinet tidak akan terbentuk. Parlemen hasil pemilihan umum tahun 1955 memang tidak memungkinkan terbentuknya kabinet tanpa koalisi, khususnya ketiga partai tersebut.

Kesepakatan formatir Suwirjo (PNI) dengan NU, dipandang oleh NU merupakan hasil maksimal yang bisa dicapai ketika itu, karena NU telah berhasil meyakinkan PNI dan Presiden Soekarno tentang mutlaknya mengikutsertakan Masyumi dalam kabinet. Keduanya sejak mula menentangnya. Tetapi Masyumi sebagai partai besar yang sejajar

suaranya dengan PNI, merasa tidak adil diperlakukan demikian. Masyumi dipandang oleh NU tidak bisa menyadari kondisi lemahnya partai itu berhadapan dengan Presiden Soekarno dan PNI. PNI menilai Masyumi telah meninggalkan tanggung jawab keluar dari kabinet ketika negara mengalami ujian berat, sementara Presiden Soekarno sudah mulai kurang baik hubungannya dengan Masyumi.[78]

Muktamar Masyumi Desember 1956 memutuskan menarik diri dari kabinet Ali Sastroamidjojo II. Banyak kalangan NU yang menyayangkan keputusan itu. Ketua Fraksi NU, A. A. Ahsien, menilai keputusan tersebut dibuat tergesa-gesa.[79] "Kalau saya mengetahui ada niatan Masyumi menarik diri dari kabinet, saya akan meyakinkannya agar tidak dilakukan", kata Wahab Chasbullah.[80] Menurut NU, keputusan Masyumi itu sebenarnya terjebak strategi PKI yang tidak bisa masuk kabinet, sebab pada dasarnya koalisi PNI-Masyumi-NU (dan partai lain) merupakan kabinet dengan suara kelompok Islam lebih besar (13 banding 12).[81] PKI yang berada di luar kabinet memang menghendaki kabinet jatuh dan tidak berhasil menyelesaikan programnya, sebab selama koalisi tiga partai itu kompak, PKI tidak akan bisa masuk kabinet. Nampaknya realitas ini kurang dipahami Masyumi yang lebih mengandalkan kekuatan sendiri yang besar, sehingga keputusan muktamar sesungguhnya akan mempersulit diri sendiri dan tidak memecahkan persoalan.[82] Sementara itu kondisi kehidupan partai-partai politik sendiri sudah mulai terancam oleh berkembangnya korupsi, lemahnya organisasi kepartaian, dan ketidak perdulian aparat birokrasi terhadap atasan mereka para politisi yang memegang jabatan.[83]

Kegagalan penyusunan kabinet disebabkan karena sikap mutlak-mutlakan partai tentu akan lebih menyulitkan upaya untuk mengatasi krisis yang terjadi. Selain itu kemungkinan Presiden Soekarno menggunakan pengaruhnya untuk memaksakan "Konsepsi Presiden" bukannya sesuatu yang tidak dapat diperhitungkan, sebab sebelumnya, segera setelah kabinet Ali menyerahkan mandatnya, telah dinyatakan negara dalam keadaan darurat, SOB. Menurut NU,

apabila partai-partai gagal membentuk kabinet, berarti memberi peluang kepada Presiden Soekarno untuk melaksanakan kehendaknya.[84] Kebijaksanaan keras kepala hanya mementingkan partainya sendiri dengan segala dalil dan alasan, tidak akan menyelesaikan persoalan. Menurut NU, setiap organisasi memang mengusahakan tercapainya tujuan, tetapi dalam politik tidak selalu berjalan mulus. Karena itu harus ada tahap mana yang mungkin menurut perhitungan politik dicapai, itulah yang harus dicapai terlebih dahulu. Sekalipun semua partai menerapkan strategi ini, tetapi rumusan mana yang mungkin bisa dicapai itu yang berbeda-beda. Di sinilah barangkali yang berbeda antara Masyumi dengan NU, khususnya, serta partai lain umumnya.

Prinsip *akhaffuḍ-ḍararain* (*akhaff al-ḍararain* memilih bahaya yang paling kecil di antara sejumlah kemungkinan bahaya yang akan timbul), suatu kaidah dalam penetapan hukum, mewarnai hampir seluruh kebijaksanaan politik NU. Kesepakatan PNI-NU untuk menerima Masyumi duduk dalam kabinet memang harus disertai pengorbanan Masyumi karena posisi Masyumi ketika itu, menurut NU, lemah. Tanpa itu mustahil kabinet bisa terbentuk. Dan sikap keras kepala akan berarti memberi kesempatan munculnya solusi lain, dengan kenyataan tampilnya Presiden Soekarno membentuk kabinet Djuanda yang dinyatakan sebagai *zaken* kabinet ekstra parlemnter.[85] Ternyata tidak satu pun partai mampu membendung arus yang terjadi. Kabinet Djuanda terbentuk tidak satu pun partai mampu mencegah, termasuk Masyumi dan NU. Jika diterima alasan kekecewaan Masyumi karena NU tidak ikut menentang kebijaksanaan Presiden yang melawan prinsip demokrasi, menurut NU tidaklah benar. Upaya mengatasi kemelut yang ditempuh NU selama ini menurut NU juga banyak dikecewakan karena sikap Masyumi. Selain itu jika pun NU turut serta menentang kabinet, diperhitungkan akan timbul bahaya yang lebih besar, sebab persoalan-persoalan negara yang lebih prinsip yaitu pergolakan daerah, korupsi, serta kelemahan-kelemahan partai-partai sendiri, selain kegagalan dalam bidang ekonomi, adalah bahaya besar yang

mengancam di depan mata. Kemelut politik yang berlarut-larut, pasti tidak akan menyelesaikan persoalan tersebut, bahkan akan lebih memperbesar dan mempersulit pemecahannya. Meskipun demikian perkembangan selanjutnya tidak menunjukkan perbaikan, malah justru lebih parah akibat saling ketergantungan Presiden Soekarno dengan komunis, merajalelanya korupsi dan penyalahgunaan wewenang yang makin tidak terkendali.

Masyumi pun, atau partai lain, juga menyadari hal ini, tetapi tampaknya mereka, khususnya Masyumi dan Perti, tidak mampu mengatasi tuntutan intern mereka yang berkembang di daerah-daerah. Cukup alasan sesungguhnya Masyumi sendiri mengalami ketidakberdayaan antara berbagai kepentingan politik yang berkembang di pusat dan daerah-daerah.[86] Tuntutan daerah tidak cukup kuat dimainkan sebagai kartu oleh Masyumi untuk bermain politik di tingkat pusat. Keputusan muktamar Masyumi 1956 keluar dari kebinet, membuktikan ketidak mampuan Masyumi mengukur kekuatan diri dengan kekuatan lawan. Keputusan itu lebih merupakan cerminan begitu kuatnya desakan-daerah yang tidak mampu diperjuangkan dalam percaturan politik nasional.[87]

Di sini sebenarnya, dalam hal pengendalian intern organisasinya, NU lebih berhasil dibanding Masyumi. Faktor loyalitas lingkungan santri kepada kyai dan ulama berperanan besar dalam pengendalian pergolakan intern organisasi partai NU.

Sejak pembentukan kabinet Djuanda tahun 1957 sampai tahun 1965 terjadi lima kali lagi perubahan kabinet dan beberapa kali *reshuffle* kecil lainnya, tanpa satu pun partai bisa berbuat banyak,[88] termasuk NU dan Masyumi. Keputusan seorang Menteri menduduki jabatan tidak tergantung kepada keputusan partainya tetapi tergantung kepada kemauan Presiden Soekarno sendiri. Keadaan yang sejak semula sangat dikhawatirkan NU terjadi tanpa bisa dibendung. Apalagi setelah dekrit Presiden 5 Juli 1959, kabinet presidensiil yang dipimpin Presiden Soekarno sendiri kian lekat berada di bawah kekuasaan politik Presiden.

Ketakberdayaan menghadapi gelombang pengaruh politik Presiden Soekarno (kemudian secara lihai dimanfaatkan PKI) tercermin kuat dalam keputusan NU menghadapi pembubaran parlemen dan pembentukan DPRGR awal tahun 1960. Parlemen yang dibentuk berdasar UUDS 1950 dinilai oleh Presiden Soekarno tidak sesuai dengan UUD 1945 dan jiwa Manifesto Politik.[89] Tanggal 5 Maret 1960 Presiden Soekarno telah menghentikan pelaksanaan tugas dan pekerjaan anggota DPR dan akan memperbaharui susunan keanggotaan DPRGR berdasar UUD 1945 dalam waktu yang singkat. Pembubaran parlemen itu dikhawatirkan NU akan membawa akibat masa *vacuum* yang membahayakan demokrasi,[90] karena itu PBNU memberi dukungan dan kepercayaan kepada Idham Chalid untuk menghadiri undangan Presiden Soekarno ke pertemuan puncak Tampak Siring yang dihadiri Suwirjo (PNI), Aidit (PKI), Ruslan Abdul Gani (Ketua DPAS), dan Idham Chalid (NU). Pertemuan itu dinilai NU merupakan hal yang baik, karena merupakan salah satu jalan yang dapat ditempuh demi berlakunya atau terjaminnya demokrasi dan kepartaian.[91] Keadaan perwakilan rakyat yang *vacuum* akan lebih besar bahayanya karena itu pembentukan lembaga perwakilan rakyat hasil pertemuan puncak Tampak Siring dipandang sebagai alternatif sementara yang dapat diterima karena masih melibatkan partai politik.[92] Sementara itu NU juga masih tetap menuntut agar diselenggarakan pemilihan umum untuk membentuk parlemen yang representatif.

Keputusan NU menerima hasil pertemuan Tampak Siring terkesan oportunis dan dikecam oleh sebagian besar kalangan Masyumi. Akan tetapi bagi NU keputusan itu merupakan pilihan yang paling mungkin dilakukan. Dalil-dalil fikih dipergunakan NU sebagai dasar pembenaran keputusannya. Secara politis menentukan pilihan lain akan berdampak negatif yang lebih besar, tidak mungkin melawan keputusan Presiden yang mendapat dukungan kuat dari partai lain serta militer. Atas dasar pertimbangan tersebut NU menerapkan dalil *dar' al-mafāsid muqqadam 'alā jalb al-maṣaliḥ*, menghindarkan bahaya didahulukan atau diutamakan

daripada melaksanakan (kewajiban) yang baik.[93] Contoh sederhana penerapan dalil ini ialah jika tidak mampu berdiri dalam salat karena alasan sakit yang jika dipaksakan akan berakibat buruk, maka diutamakan menghindarkan bahaya yang diperkirakan akan timbul jika salat dipaksakan berdiri. Berdiri salah satu rukun dalam salat, tetapi dalam kasus ini salat sambil duduk atau berbaring (jika tidak mampu duduk) lebih utama daripada salat dengan berdiri, sebab dengan berdiri akan menimbulkan *mafsadah*. Menghindarkan bahaya dengan salat sambil duduk lebih diutamakan daripada melaksanakan kewajiban (*maṣlaḥah*) salat sambil berdiri.

Alasan NU menerima keputusan Tampak Siring analog dengan penerapan dalil tersebut. Memang diakui perwakilan rakyat yang dibentuk lewat keputusan Presiden yang didasarkan musyawarah dengan partai-partai tidak memenuhi asas demokrasi, sebab perwakilan rakyat seharusnya dibentuk melalui pemilihan umum, tetapi dalam kasus tersebut tidak mungkin segera dapat diwujudkan dengan berbagai alasan keadaan keamanan negara, ekonomi yang makin buruk dan cekcok antar partai sendiri yang tidak dapat didamaikan karena perimbangan suara di parlemen yang tidak memiliki partai mayoritas mutlak. Pilihan yang ada menurut NU sama buruknya atau bahkan lebih buruk lagi, kekacauan karena tanpa lembaga perwakilan rakyat dan akan menjadi bumerang bagi NU dan partai Islam lain yang masih hidup, seperti yang dialami Masyumi dan PSI. Pilihan menerima hasil Tampak Siring dinilai sebagai alternatif yang paling ringan bahaya atau keburukannya sesuai dengan dalil kaidah fikih *izā ta'ārada mafsadatāni rū'iya a'ẓamuhā ḍararan bi irtikāb akhaffihimā*, jika terjadi benturan dua hal yang sama buruk dipertimbangkan yang lebih besar bahayanya dan melaksanakan yang paling kecil akibat buruknya.[94] Pilihan terhadap hasil Tampak Siring dinilai mengandung *mafsadah* atau merupakan *mafsadah*, tetapi itu masih lebih baik daripada menentang kehendak Presiden yang mendapat dukungan militer dan partai politik lain yang dinilai tidak akan mampu dilawan atau ditentang oleh

kekuatan ummat Islam (partai Islam). Melawan kebijaksanaan politik tersebut dalam kondisi waktu itu akan berakibat bumerang bagi diri sendiri dan ummat Islam lainnya. Terbukti Masyumi dan PSI dibubarkan tidak satupun yang bisa melakukan *jalb al-maṣāliḥ* dan akibatnya tantangan yang menghadang dalam bidang politik secara formal tidak mampu diatasi lagi karena lembaga organisasi politiknya telah mati.

Namun demikian tidak berarti menerima pilihan keputusan Tampak Siring tanpa diikuti upaya-upaya *jalb al-maṣāliḥ*, sebab NU tetap menuntut segera dilaksanakan pemilihan umum untuk membentuk lembaga perwakilan rakyat yang representatif, walaupun diyakini bahwa dengan pemilihan umum itu tidak akan menyelesaikan masalah yang sebenarnya. Jika pemilihan umum dilakukan dengan kerangka UUD 1945 sudah bisa diduga kelompok Islam tidak akan memenangkannya dan karena itu sulit diharapkan kemungkinannya untuk memperjuangkan cita-cita politik Islam melalui lembaga pemilihan umum itu secara maksimal. Meski demikian NU tetap menghendaki pemilihan umum segera dilaksanakan, meskipun dalam kenyataannya apa yang diharapkan NU itu tidak pernah berhasil. Dasar yang digunakan NU ialah dalil kaidah fikih *mā lā yatimm al-wājib illā bihī fa huwa al-wājib*, jika suatu kewajiban tidak bisa dicapai dengan sempurna kecuali dengan syarat tertentu, maka syarat itu wajib.[95] Pemilihan umum dipandang sebagai syarat untuk melaksanakan kewajiban membentuk dewan perwakilan rakyat yang representatif, pembentukan dewan perwakilan rakyat itu sebagai syarat pula bagi pembentukan sistem pemerintahan yang demokratis dan yang terakhir ini merupakan wadah bagi kewajiban pemimpin politik utnuk memperjuangkan cita-cita politik Islam. Rangkaian syarat yang sambung menyambung bagi suatu kewajiban untuk melaksanakan *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar* (amar makruf nahi munkar). Akan tetapi dengan berbagai pertimbangan obyektif diperkirakan pemilihan itu tidak akan menghasilkan suara mayoritas mutlak perwakilan partai-partai Islam. Dengan perkiraan itu

tentu akibatnya cita-cita politik Islam tidak bisa tidak bisa diperjuangkan secara maksimal. Meski demikian tidak berarti kewajiban *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar* lantas gugur, sebab prinsip dalam melaksanakan perintah kewajiban sebatas kemampuan. Jika batas kemampuan hanya akan menghasilkan sedikit, maka yang sedikit itu tidak boleh ditinggalkan berdasarkan dalil *mā lā yudraku kulluh lā yutraku kulluh*, kebaikan atau kewajiban yang tidak dapat capai semuanya, maka elemen penting yang bisa dicapai tidak ditinggalkan.[96] Jika kemampuan hanya dapat menghasilkan sebagian, maka yang sebagian itu tidak boleh ditinggalkan, harus tetap dilaksanakan.

Pendekatan politik yang menggunakan dalil kaidah-kaidah fikih itu memperlihatkan pragmatisme sikap politik NU, bisa berkelit menghadpi masalah untuk dipecahkan secara fragmentaris namun tetap berpijak dari kerangka 'ideologi' politik yang dianut NU. Pendekatan ini seringkali difahami sebagai oportunisme politik NU, karena tidak semua politisi dapat memahami metode pendekatan politik NU. Dengan pendekatan ini seakan NU terus menerus larut dalam irama politik penguasa, mengikuti genderang yang ditabuh. Namun sebenarnya sikap politik tersebut merupakan akibat logis dari pragmatisme fikih yang memberi kemungkinan ragam pemecahan masalah dari sudut pendekatan kaidah-kaidah dalil yang beragam. Secara teoretis dalil-dalil dalam kaidah memiliki kekuatan hukum, sebab dalil-dalil itu disusun dengan metode *istiqra'* (induktif) berdasar hukum yang telah ditetapkan ketentuannya menurut al-Qur'an dan hadis. Dari hukum-hukum tersebut dicari kesamaan-kesamaannya lalu disusun teori dasar sehingga menghasilkan dalil-dalil atau kaidah-kaidah hukum yang berlaku umum.[97] Meskipun demikian dalam penerapan dalil-dalil tersebut terhadap suatu kasus hukum masih mungkin terjadi *khilāf* (pebedaan pendapat).

Dalam soal menerima pembentukan DPRGR hasil pertemuan Tampak Siring masih terjadi *khilāf* dalam intern NU sendiri. Konferensi besar Syuriah NU tidak bisa mengatasi dua pendapat yang berbeda. Satu fihak dengan alasan-

alasan diatas menerima pembentukan DPRGR sebagai salah satu upaya untuk melaksanakan *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*, sebab melakukan hal itu diluar forum resmi tidak akan membawa hasil yang sebaik bila dilakukan secara formal di dalam kerangka politik pemerintah. Fihak lain berpendapat bahwa pengangkatan seseorang sebagai wakil rakyat tanpa pemilihan umum berarti *qhasb* atau perampasan hak rakyat, karena itu tidak sah.[98] Dewan perwakilan rakyat yang anggotanya diangkat dan ditunjuk, tanpa melalui pemilihan umum, sama dengan merampas hak rakyat. Perwakilan semacam ini tidak sah. Akan tetapi sebagian besar anggota konferensi besar Syariyah NU lebih cenderung kepada pendapat pertama dengan pertimbangan dua-duanya sama-sama tidak sempurnanya. Baik pembentukan DPRGR yang anggota-anggotanya dipilih tanpa pemlihan umum tetapi masih melibatkan partai politik, maupun pemilihan umum berdasarkan UUD 1945 yang sudah diperkirakan tidak akan dimenangkan partai-partai Islam, sama-sama tidak sempurnanya. Sidang Dewan Partai NU yang diadakan sehari sesudah itu memutuskan menghargai hasil usaha ketua umum PBNU dalam pertemuan dengan Presiden dan partai lain di Tampak Siring; dan menerima DPRGR untuk memenuhi *amr ma'rūf nahy munkar* yang nyata dengan syarat memperjuangkan tambahnya perwakilan ummat Islam sehingga ada perimbangan dengan non-Islam.[99] Penerimaan ini disertai syarat untuk mengusahakan bertambahnya wakil-wakil Islam karena ternyata hasil suara Islam lebih kecil dibanding non-Islam. Jumlah anggota DPRGR 283; jumlah wakil Islam 67 (NU 51) termasuk wakil partai dan golongan fungsional. Jumlah anggota DPR 1955 sebanyak 257, wakil Islam 116 (NU 45, Masyumi 57, dan partai lain 14).[100]

Komposisi keanggotaan DPRGR ini menimbulkan pro dan kontra di kalangan NU. Upaya penyempuranaan keanggotaan DPRGR mungkin sudah dilakukan, tetapi hasilnya tidak memperlihatkan perubahan perimbangan kekuatan antara kelompok Islam dengan non-Islam.[101] Agaknya Idham Chalid kesulitan melakukan tanggungjawab yang

sesungguhnya sebagai pemimpin partai yang masih "in" di hadapan Presiden Soekarno ketika itu. Hilangnya hampir seluruh suara Masyumi dari DPRGR terlalu naif diterima begitu saja tanpa ada pengganti, walaupun misalnya dari kalangan NU sendiri.

Oleh karena tidak berhasil menengahi perbedaan yang terjadi, akhirnya NU memutuskan memberi kebebasan kepada anggota NU yang ditunjuk menjadi anggota DPRGR untuk menerima atau menolak penunjukan tersebut.[102] Keputusan tersebut menandai dua hal sekaligus yang kontroversial. Pertama menunjukkan kuatnya pengaruh pendekatan fikih yang memberi kebebasan untuk berbeda pendapat sehingga terhadap hal-hal yang tidak dicapai sepakat diserahkan kepada masing-masing, pendapat mana yang diakui, sepanjang hal itu tidak mutlak harus menjadi keputusan yang bulat. Kedua menunjukkan ketidakberdayaan NU menghadapi pengaruh kekuatan politik Presiden Soekarno, walaupun boleh jadi bukan sesungguhnya demikian, sebab tidak sedikit manouver politik NU berpengaruh bahkan menyulitkan Presiden. Tetapi kekuatan dan pengaruh itu tidak pernah digunakan NU untuk menyanggah, setidak-tidaknya menuntut kepada Presiden Soekarno. Sementara itu sebagian besar anggota NU yang ditunjuk menjadi anggota DPRGR tidak mampu memberi jalan keluar pemecahan untuk mencegah kehendak Presiden Soekarno dan merekapun akhirnya menerima penunjukan. Barangkali ini merupakan trauma kepemimpinan NU yang selalu dibayangi skeptisisme terhadap kemampuan dan kekuatan sendiri setelah menjadi bertambah besar.

Terhadap tuduhan bahwa dengan demikian NU lebih mementingkan diri sendiri dan kelompoknya, melalaikan perjuangan Islam yang lebih utuh dalam kebersamaan, antara lain tidak memperjuangkan kepentingan Masyumi, dianggap oleh NU tidak proporsional. Jelas bahwa posisi Masyumi dihadapan Presiden Soekarno sangat lemah karena "hampir seluruh kebijaksanaan Presiden Soekarno hanya dinilai dari segi negatifnya saja".[103] Presiden Soekarno menilai Masyumi sebagai perintang besar bagi ambisi po-

litiknya. "Tokoh-tokoh Masyumi yang moderat dan mempunyai hubungan akrab secara pribadi dengan Presiden Soekarno tidak berdaya menciptakan suasanan itu.[104] Menurut Idham Chalid tuduhan-tuduhan tersebut tidak benar, sebab kehadiran Idham Chalid ke Tampak Siring selaku ketua umum PBNU, bukan sebagai wakil ummat Islam. 'Memperjuangkan nasib NU saja sudah sulit bukan main, apalagi memperjuangkan kepentingan Masyumi atau ummat Islam lain'.[105] Kalangan NU merasa bahwa selama ini Masyumi tidak pernah memperjuangkan kepentingan-kepentingan NU, bahkan seringkali dianggap merintangi kepentingan-kepentingan NU. Trauma masa lalu ketika NU harus keluar dari Masyumi dan persaingan dalam pemilihan umum, masih menghinggapi sementara pemimpin NU.

Selain itu NU menilai, melakukan oposisi di luar parlemen tidak mungkin dan mudah ditindas dan bisa dicap reaksioner. "Melakukan politik konfrontasi menghadapi kekuatan pemerintah lebih banyak bahayanya karena ummat Islam belum siap".[106] Keputusan untuk masuk dulu dan menerima DPRGR dipandang lebih tepat, sebab jika sidang Dewan Partai NU menyatakan menolak lebih mudah untuk keluar; daripada sebelumnya menolak kemudian Dewan Partai menerima akan lebih sulit masuk karena dengan menunggu sidang Dewan Partai, DPRGR tentu sudah terbentuk.[107] Keadaan ketidaksiapan ummat pendukung yang memungkinkan melakukan opsisi terhadap kebijaksanaan politik Presiden Soekarno dipandang lebih tepat sebagai alasan pertimbangan NU menerima pembentukan lembaga perwakilan yang baru itu. Dan itu terbukti, menurut NU, Masyumi dibubarkan tidak satu pun kekuatan Islam yang mampu membelanya.

Kondisi tidak berdaya ini disinggung pula oleh Idham Chalid dalam laporan pertanggungjawabannya di depan muktamar NU di Solo tahun 1962, antara lain dikatakan:

> Tugas yang berat ialah menyelamatkan hidup dan perjuangan partai NU sebagai alat dan tempat perjuangan di mana sebagian terbesar ummat Islam menggantungkan nasib cita-cita-

nya yaitu *izzul-Islam wal-muslimin* (hal. 2). Berjuang pada saat normal saja bukan main sulitnya, apalagi dalam situasi seperti ini (hal. 3) ... sedikit saja lengah atau lalai, sedikit saja kurang mengerti arah angin, sedikit saja kemudi tidak disesuaikan dengan riak gelombang, niscaya akan karamlah kapal itu dengan segala isinya (hal. 4) ... maka dengan tangkas dan cekatan Partai kita menampung situasi itu, dan menempatkan dirinya dalam posisi yang teraman dan termungkin yang dapat dikerjakan dan dapat dicapai ... dan dalam batas mana dia dapat bergerak (hal. 4).[108]

Idham Chalid dalam pidato tersebut juga mengungkapkan adanya seruan untuk kembali menjadikan NU sebagai organisasi sosial, menjadi *jam'iyyah* seperti sebelum perang, daripada menderita batin dan tersinggung perasaan terus menerus.[109] Idham Chalid tidak sependapat dengan seruan tersebut, "Partai lain yang dipaksa mati berjuang sampai akhir mempertahankan hidupnya", katanya membela diri.[110] Dia sangat menyayangkan kecaman-kecaman terhadap dirinya yang tidak memperjuangkan dan tidak membela sesama Islam sebab menurutnya hal itu diluar kemampuan dirinya dan kemampuan partainya. Masyumi dinilai Idham Chalid tidak memperlihatkan perilaku dan sikap yang konstruktif terhadap NU dan ulama NU, antara lain tuduhan NU sama dengan PKI.[111] Dia teramat kecewa dengan tuduhan-tuduhan terhadap dirinya (dan tentu juga terhadp NU) dengan mengatakan: "Namun", sayang, "sesudah mati pun menyebar racun yang mengundang mati bersama.[112]

Sekalipun politik penyesuaian diri karena pertimbangan ketidaksiapan ummat pendukung untuk melakukan oposisi terhadap pemerintah, namun NU dalam berbagai hal mampu tampil dengan menggunakan posisi politiknya sebagai "orang dalam pemerintah" untuk melawan agitasi dan aksi sepihak PKI di banyak tempat, suatu hal yang menurut NU tidak mungkin dilakukan jika NU melawan pemerintah dicap kontra revolusi atau reaksioner. Hal ini pun diakui oleh Njono, gembong PKI, yang mengatakan "NU sangat menyulitkan PKI. Dikatakan reaksioner, nyatanya NU petani, buruh kecil dan dicintai rakyat".[113] Menurut Njono,

NU juga menyulitkan PKI karena posisinya yang dekat dengan Presiden Soekarno.[114] Masyumi yang berada diluar gelanggang pemerintah tidak memiliki keleluasaan berjuang dan tidak dapat menggunakan kesempatan secara legal sebagaimana yang dimiliki NU. Dengan cap reaksioner, anti revolusi dan lain sebagainya yang dilancarkan Presiden Soekarno dan di manfaatkan oleh PKI, kalangan pemimpin Masyumi di pusat maupun di daerah mengalami kesulitan besar. Kenyataan ini sering dipakai oleh NU sebagai alasan untuk membenarkan kebijaksanaan yang ditempuh untuk tidak melakukan konfrontasi terhadap pemerintah, dalam hal ini Presiden Soekarno, yang dalam kenyataannya sangat berkuasa. Tidak cukup kekuatan yang bisa digunakan untuk melakukan hal itu.

C. NU DAN PEMILIHAN UMUM

Setelah NU keluar dari Masyumi dan menyatakan dirinya sebagai partai politik baru yang berdiri sendiri tahun 1952, tiga tahun kemudian NU harus 'bertarung' dengan partai lain dalam pemilihan umum pertama 1955. Akan tetapi keadaan itu tidak dihadapi NU sendiri. Sejak proklamasi kemerdekaan belum pernah diselenggarakan pemilihan umum. Tahun 1955 merupakan pemilihan umum pertama yang diselenggarakan. Jika partai lain khususnya partai-partai besar mempunyai waktu yang cukup lama berdiri sebagai partai politik, karena itu lebih cukup waktu dan kesempatan mengapresiasikan politik dan pengaruh kepada rakyat, maka NU hanya mempunyai waktu sekitar tiga tahun saja. Meski dalam waktu sependek itu NU berhasil mencapai prestasi gemilang dalam pemilihan itu. Keberhasilan itu mencengangkan banyak fihak, termasuk NU sendiri. Dari hanya delapan kursi parlemen yang dimiliki, NU berhasil mencapai prestasi sebagai empat besar, dengan 45 suara.[115] Keberhasilan ini dinilai oleh Alfian karena kemampuan NU menggalang solidaritas di lingkungan kaum santri dan itu berarti memperjelas perjuangan mereka untuk memenangkan ideologi Islam dan sekaligus menunjuk-

kan sikap anti komunis.[116] Dari segi ini nampaknya tiga pilar utama yang menyangga kekuatan NU yaitu ulama, pesantren, dan politisi memegang peran penting keberhasilan NU dalam pemilihan umum itu.[117]

Soal kejelasan perjuangan untuk memenangkan ideologi Islam yang dilakukan NU selama masa kampanye oleh Alfian dianggap sebagai faktor penting yang menunjang kemenangan NU dan hal itu identik dengan pola perjuangan Masyumi. Memang di beberapa tempat kekompakan Masyumi-NU berhasil digalang, tetapi kedua partai itu tidak berarti tidak bersaing untuk memperebutkan suara.[118] Betapa pun keduanya ingin menampilkan kejelasan sikap dan itu berarti mereka harus tampil dengan warna yang berbeda agar tidak mengaburkan para pemilih. Meskipun keduanya sama-sama memperjelas perjuangan untuk memenangkan ideologi Islam, tetapi ada beberapa segi yang membedakannya. Selain karena faktor tersebut dan pengaruh ulama dan pesantren yang jadi tulang punggung kekuatan NU, maka beberapa faktor di bawah ini amat penting untuk dapat melihat latar belakang keberhasilan NU dalam pemilihan umum.

Sebagai organisasi yang semula bergerak di bidang sosial keagamaan NU mempunyai tradisi 'kampanye' dalam benbentuk pengajian keagamaan yang menciptakan hubungan kyai sebagai tokoh panutan dengan rakyat dan kalangan santri. Kegiatan pengajian itu sudah menjadi pekerjaan rutin yang secara berkala diselenggarakan, maka ketika masa kampanye diselenggarakan, tidak terlalu sulit bagi NU mengkoordinasikan kegiatan pengajian itu berubah menjadi kegiatan kampanye yang efektif. Dengan demikian meskipun kesempatan NU menata diri sebagai partai politik memasuki medan kampenye pemilihan umum 1955 amat singkat, tetapi kampanye yang diselenggarakan cukup efektif dan memiliki makna yang lebih karena diberi bobot sebagai kegiatan pengajian keagamaan. Faktor ini penting sekali sebab kehadiran warga masyarakat ke medan kampanye tidak saja dalam arti solidaritas kelompok, melainkan berdimensi keagamaan, mungkin mereka merasa mem-

peroleh rahmat atau pahala menghadiri sebuah pengajian keagamaan.

Aspek kedua yang penting lagi ialah tema-tema kampanye yang dibawakan NU. Bertolak dari tradisi keagamaan yang dianut NU kegiatan pengajian yang dilakukan oleh para kyai umumnya menyajikan pandangan keagamaan yang cukup lentur dengan orientasi kepada pembinaan iman dan akhlak. Aspek-aspek sufisme untuk mengajak kepada kebaikan dan kesyahduan iman kentara sekali menjadi pola acuan pendekatan keagamaan dalam kampanye. Hal ini menjadikan kampanye yang dilakukan NU tanpa ketegangan dan provokasi yang menyerang fihak lain. Seperti warna pengajian NU, maka kampanye yang diselenggarakan seringkali dilakukan dengan gaya 'ketoprak' yang memukau pengunjung. Kampanye NU seringkali disertai banyolan dan sindiran yang kocak layaknya sebuah grup ketoprak. Selain itu juga disertai pula irama lagu-lagu yang digubah dari bahasa Jawa yang menambah semarak suasana. Banyak buku yang diterbitkan berisi syair-syair Arab maupun Jawa (huruf *pegon*) beredar ketika kampanye berlangsung. Isi syair itu bermacam-macam mulai dari soal bimbingan keagamaan dan iman, akhlak juga tuntunan praktis pemilihan umum dan pemungutan suara serta petunjuk mencoblos tanda gambar NU dalam pemilihan umum.[119]

Syair semacam itu didendangkan bersama dengan irama tertentu waktu kampanye. Dalam keadaan tingkat buta huruf yang masih tinggi, gaya kampanye itu sangat membantu keberhasilan NU dalam pemilihan umum. Kyai Jasin Jusuf dari Blitar, Jawa Timur, dan Kyai Bisri Mustafa dari Rembang, Jawa Tengah, dua di antara tokoh juru kampanye yang lihai dalam gaya 'ketoprak' ini. Kyai Jasin Jusuf mampu membawakan kampanye bagaikan seorang dalang pewayangan dengan baik sekali dengan variasi *kecrek, kethok* maupun *gending* berikut permainan suara dan tangan menggunakan *microphone* di atas podium, sangat populer sekali di Jawa Timur. Demikian pula Kyai Bisri Mustafa kegiatan pengajian yang dilakukan sangat populer di Jawa

Tengah. Faktor juru kampanye model ini sangat besar pengaruhnya menyedot pengunjung kampanye dan pengajian-pengajian NU. Ditambah lagi dengan simbolisasi ungkapan dengan bahasa awam yang mengena seperti ungkapan tentang lambang partai *'Nyoblos bulan bintang kedhuwuren, nyoblos palu arit athos, nyoblos banteng ngamuk, nyoblos bumi makmur... ditanemi apa wae biso dipetik hasile'*. (Mencoblos bulan bintang ketinggian, mencoblos palu arit atos, mencoblos banteng mengamuk,. mencoblos bumi makmur .... ditanami apa saja bisa dipetik hasilnya).[120]

Seperti telah dikemukakan dalam bagian sebelumnya konsep sunnisme yang dianut NU merupakan konsep jalan tengah yang lebih mementingkan harmoni dan kestabilan sosial. Konsep ini pula agaknya yang mendorong NU untuk tampil lebih lentur dalam pengajian keagamaan maupun kampanye yang diselenggarakan. Misalnya NU tidak terang-terangan memperjuangkan negara Islam karena harus berhadapan dengan kaum nasionalis yang jelas-jelas akan menentangnya dengan gambaran jelek mengenai hukum potong tangan, rajam, dera dan sebagainya. Menghadapi soal ini NU tampil dengan tema kampanye yang populer *izzul Islām wal muslimīn* (*izz al-Islām wa al-muslimīn*—kemuliaan Islam dan kaum muslimin). Tema ini berbeda dengan yang ditampilkan Masyumi *baldatun ṭayyibatun warabbun ghafūr* (negara adil makmur yang diridai Tuhan). Tema ini sering diartikan negara Islam yang adil makmur yang diampuni Tuhan. Strategi kampanye NU berusaha keluar dari jebakan ideologis yang bercorak hitam putih yang tidak sejalan dengan singkretisme Jawa. Dengan tema-tema sejenis itu kampanye NU dilakukan untuk mengatasi hambatan psikologis dan kultural untuk memasuki rentangan kehidupan keagamaan masyarakat yang masih beragam tingkatannya, mulai dari yang paling marginal sampai ke tingkat yang paling *sophisticated*. Mulai dari kelompok abangan yang hampir tidak tersentuh agama kecuali ketika melangsungkan perkawinan atau upacara selamatan maupun hanya salat dua kali dalam setahun pada waktu hari

raya Idul Fitri dan Idul Adha, sampai kelompok tarekat dan sufi yang eksklusif.

Menurut Idham Chalid, ada tiga tingkatan anggota NU.[121] Tingkat pertama golongan *muqarrabūn* terdiri atas ulama yang saleh, para sufi dan imam tarekat. Sebagian pengurus syuriah NU, menurut Idham Chalid, termasuk golongan ini. Tingkat kedua golongan *abrār*, anggota NU yang taat menjalankan perintah agama, mengerti tentang Islam dan perjuangan Islam. Tingkat ketiga golongan *'ābidūn*, anggota NU yang taat menjalankan ibadah tetapi tidak mengerti perjuangan Islam secara baik. Golongan yang terakhir ini terbagi dalam beberapa tingkatan, yang terakhir disebut golongan *nunut urip*, hanya mengikuti atau mengaku Islam tetapi tidak menjalankan ibadah dan umumnya mereka dipengaruhi kharisma kyai. Menurut Idham Chalid struktur organisasi NU pun mengacu kepada konsep keanggotaan ini. NU membentuk serikat buruh, tani, nelayan, seniman dan sebagainya untuk menampung rentangan pemahaman keagamaan tersebut. Dalam organisasi tersebut mereka yang "kurang baik Islamnya" ditampung sebagai anggota NU. NU tidak mungkin menerima keanggotaan ulama saja, semua orang Islam ditampung NU.

Tingkat-tingkat keanggotaan NU ini sejalan dengan konsep *kalām* ahlussunnah waljamaah yang mengakui keragaman tingkat keimanan, sebab seperti dikemukakan Imam Asy'ari, iman bisa bertambah dan berkurang.[122] Aspek yang penting dalam iman adalah pernyataan atau pengakuan, baik dalam hati maupun ucapan, tentang pokok keimanan dalam Islam. Selain itu aspek amal juga penting, tetapi amal tidak menghapuskan pengakuan iman. Perbuatan baik atau ibadah dapat menambah keimanan dan perbuatan maksiat atau dosa dapat menguranginya tetapi tidak dapat menghapuskannya.[123] Perbuatan maksiat atau dosa yang dilakukan orang yang telah mengakui iman tidak menjadikan kafir atau keluar dari agama. Orang yang demikian hanya tergolong *fāsiq* atau mukmin yang salah (*mu'min mukhṭi'*).[124] Iman dan maksiat atau dosa dua hal yang ber-

beda, yang satu tidak menghilangkan yang lain meskipun dapat menguranginya. Dengan pendekatan ini kalangan Islam pinggiran atau abangan tidak merasa terusik dengan kehadiran kampanye atau pengajian NU, sebab Islam mereka yang 'setengah-setengah' itu tidak menjadikan mereka sebagai 'lawan' NU. Dalam banyak hal strategi kampanye NU, seperti dalam kegiatan pengajian yang dilakukan, akhirnya ditekankan kepada suatu sikap, kecuali terhadap PKI yang jelas-jelas menentang agama dan anti Tuhan, bahwa semua fihak adalah kawan dalam perjuangan untuk membangun Indonesia. Oleh karena itu NU lebih mudah dapat bekerja sama dengan PNI atau golongan nasionalis lainnya yang memiliki pendukung kalangan Islam yang 'setengah-setengah', sebab dengan konsep keragaman iman yang dianut NU mereka tetap diakui sebagai orang Islam.

Pola pendekatan ini juga masih tampak dalam kampanye-kampanye NU ketika pemilihan umum 1971. Meskipun NU jelas memperjuangkan berlakunya syariat Islam dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat, tetapi dalam prakteknya pendekatan di atas masih tampak menonjol sekali di lapangan. NU hampir tidak pernah menarik garis yang ekstrem hitam putih dalam bidang ideologi, sebab pendekatan yang dilakukan lebih bersifat praktis, parsial dan gradual, setahap demi setahap sesuai dengan rentangan pemahaman keagamaan masyarakt yang masih beragam. Apa yang dirumuskan di pusat mengenai program dan aksi politik setelah sampai di lapangan keadaannya berubah. Pada tingkat ini rumusan-rumusan tersebut diterjemahkan menurut bahasa yang sederhana agar mudah dimengerti rakyat awam. Pada umumnya penafsiran terhadap rumusan yang datang dari pusat lebih diwarnai oleh nilai-nilai tradisi yang telah melembaga dalam kehidupan jamaah NU seperti telah dikemukakan di atas.[125]

Beberapa alasan di atas agaknya turut memberi sumbangan yang berarti yang memberi bobot kekuatan NU di Pulau Jawa khususnya Jawa Timur dan Tengah, sebab sejak awal kelahiran NU sejumlah ulama atau kyai yang turut membidani kelahiran NU berasal dari daerah tersebut.

Dalam dua kali pemilihan umum tahun 1955 dan 1971 suara yang diraih NU hampir tidak berubah. Tahun 1955 NU berhasil mengumpulkan suara sebanyak 6.955.141 berarti 18,4% dari seluruh suara pemilih sebesar 37.785.299, sementara tahun 1971 NU mengumpulkan suara sebesar 10.213.650 berarti 18,6 % dari seluruh suara pemilih sebesar 54.696.887 (lihat tabel 1).[126] Sebagian besar suara NU dihasilkan dari daerah pemilihan di Pulau Jawa 84,7% atau 5,93 juta (1955) dan 84,8% atau 8,66 juta (1971) dari total suara yang dihasilkan NU secara nasional. Kecuali Masyumi, partai-partai lain dalam pemilihan umum tahun 1955 umumnya tidak berbeda dengan NU, mayoritas suara mereka berasal dari Pulau Jawa, PNI 72,9% atau 5,96 juta dan PKI 89,8% atau 5,46 juta. Suara Masyumi berimbang antara suara yang dihasilkan Pulau Jawa dengan pulau-pulau luar Jawa. Di Pulau Jawa Masyumi mengumpulkan suara 51,6% atau 4,05 juta dari total suara 7,9 juta. Keadaan ini hampir tidak berubah dalam pemilihan umum 1971 kekuatan PNI di Pulau Jawa menghasilkan suara 82,9% atau 3,14 juta, berarti ada kenaikan sebesar 10% dibanding tahun 1955, sementara Parmusi memperoleh suara 50% atau 1,47 juta tahun 1971 berasal dari pulau Jawa. Dalam pemilihan umum 1971 Golkar menghasilkan suara 62% atau 21,29 juta berasal dari Pulau Jawa. Angka-angka ini memperlihatkan selama dua kali pemilihan umum 1955 dan 1971 perolehan suara NU hampir tidak berubah sebagian terbesar 84,7% (1955) dan 84,8% (1971) berasal dari Pulau Jawa. Jika dibandingkan total suara nasional antara NU dengan Masyumi dalam pemilihan tahun 1955, NU menghasilkan suara sebesar 18,4% atau 6,95 juta sementara Masyumi 20,9% atau 7,9 juta. Ini berarti ada selisih 2,5% suara NU lebih kecil. Akan tetapi setelah suara itu didistribusikan dalam jumlah kursi yang dihasilkan, kursi yang diperoleh NU turun lebih tajam yaitu NU mendapat kursi 45 (17,5% dari total kursi 257), sementara Masyumi mendapat 57 kursi (22,2% dari total kursi 257), selisih berubah menjadi 4,7% NU lebih kecil dibanding kursi Masyumi. Kenaikan jumlah kursi Masyumi dibanding perolehan suara nasional

TABEL I
Hasil Pemilihan Umum 1955, 1971, 1977, 1982 dan 1987
Prosentase Suara dan Jumlah Kursi

ORPOL	PERSENTASE SUARA (%)						JUMLAH KURSI					
	1955	1971		1977	1982	1987	1955	1971		1977	1982	1987
Golkar			62,8%	62,1%	64,3%	74,7%			235	232	242	299
PPP			27,9%	29,3%	27,8%	15,3%			94	99	94	61
NU	18,4%	18,5%					45	58				
Masyumi	20,9%						57					
Parmusi		6,3%						24				
PSII	2,9%	2,3%					8	10				
Perti	1,3%	0,7%					4	2				
PDI			9,3%	8,6%	7,9%	10,0%			30	29	24	40
PNI	23,3%	6,9%					57	20				
Parkindo	2,6%	1,3%					8	7				
Katholik	2,0%	1,1					6	3				
IPKI	1,4%						4					
Murba	0,5%						2					
Total			100%	100%	100%	100%			360	360	360	400

Sumber: Alfian, *Hasil Pemilihan Umum 1955 untuk DPR* (Jakarta: Leknas LIPI,971).
Alfian, *Ulama, Ummat Islam, dan Pemilihan Umum*, dalam *Jurnal Ilmu Politik*, edisi 3, 1988.
Lembaga Pemilihan Umum, *Pemilihan Umum Tahun 1987*, (Jakarta: LPU, 1987.)

berasal dari suara yang didapat di daerah luar Pulau Jawa yang bilangan pembagi pemilihannya (BPP) lebih kecil dibanding BPP Pulau Jawa, di daerah mana Masyumi mengantongi suara 48,4% dari total suara nasional yang didapatnya. Persentase suara Masyumi di luar pulau Jawa membawa keuntungan kenaikan jumlah kursi yang didapat.

Sejak zaman pendudukan Jepang pola orientasi politik di Indonesia sudah terbelah dalam kutub ideologi antara nasionalis muslim dan nasionalis sekuler yang terus berlanjut sampai zaman kemerdekaan. Pola orientaasi politik itu pada umumnya mengandung suatu persepsi yang melihat keperluan agar ulama dan ummat Islam Indonesia secara formal memiliki organisasi politik sendiri untuk memperjuangkan kepentingan-kepentingan mereka dan itu berarti harus terwujud dalam organisasi politik yang berideologi Islam.[127] Pembelahan semacam itu sudah terlihat dalam sidang-sidang BPUPKI yang kemudian berlanjut setelah pemerintah mengeluarkan maklumat yang memberi kesempatan kepada kelompok atau golongan masyarakat untuk mendirikan partai politik. Ummat Islam kemudian segera menyambut seruan itu dengan mendirikan partai politik Masyumi. Tidak sampai sepuluh tahun partai itu kemudian terpecah karena PSII berdiri kembali tahun 1947 dan NU keluar dari Masyumi tahun 1952. Dalam pemilihan umum tahun 1955 umat Islam diwakili enam partai politik (Masyumi, PSII, NU, Perti, PPTI, dan AKUI). Keenam partai itu memperoleh suara 43,9% dan mendapat jatah kursi 116 (45,2%) dari 257 kursi parlemen, sebelumnya hanya diwakili 57 dari 235 atau 24,3% kursi (Lihat tabel 2) dengan empat partai (Masyumi, NU, PSII, dan Perti). Kekuatan politik nonagama yang diwakili beberapa partai dan perorangan seperti PNI, PKI, PSI, Murba, PRN, PIR, Parindra dan Buruh memperoleh suara 49,4% atau 127 kursi, merosot cukup tajam dibanding suara mereka dalam DPRS dengan suara 69,8% atau 164 kursi. Sementara ummat Nasrani (Parkindo dan Katholik) mendapat 14 kursi atau 5,4% (1955) hampir tidak berubah dari posisi mereka sebelumnya 5,9% juga 14 kursi.

Meski kekuatan ummat Islam berhasil meningkatkan perimbangan yang cukup mencolok dalam pemilihan umum 1955 dari 24,3% (DPRS) menjadi 45,2% (DPR 1955), tetapi keberhasilan itu jauh di bawah angka populasi penduduk yang beragama Islam yang diperkirakan mendekati 90% ketika itu. Jika benar angka populasi penduduk yang beragama Islam ketika itu mencapai 90%, maka yang berhasil dihimpun partai-partai Islam ketika itu kurang dari separo populasinya, lebih dari separo yang lain ternyata bergabung dengan partai non Islam. Diperkirakan sebagian besar pemeluk agama Islam yang memilih partai non-Islam terdiri atas kelompok Islam pinggiran atau abangan, tetapi sudah dipastikan sebagian lain justru dari kalangan Islam santri, meskipun jumlahnya tidak besar. Beberapa politisi atau pemimpin PNI, PIR dan sejumlah partai lain adalah orang-orang muslim yang santri.[128]

TABEL 2
Pembagian Kursi DPRS dan DPR
Hasil Pemilu 1955 dan 1971

	DPRS Sebelum Pemilu 1955		DPR Hasil Pemilu 1955		DPR Hasil Pemilu 1971	
	Jumlah Kursi	%	Jumlah Kursi	%	Jumlah Kursi	%
Orpol non Agama	164	69,8 %	127	49,4 %	20	4,4%
Orpol Islam	57	24,3 %	116	45,2 %	94	20,4%
Orpol Nasrani	14	5,9 %	14	5,4 %	10	2,2%
Golkar					261	56,7%
ABRI					75	16,3%
Jumlah	235	100,0%	257	100,0%	460	100,0%

Sumber: Alfian, *Ulama, Umat Islam, dan Pemilihan Umum,* dalam *Jurnal Ilmu Politik, edisi 3, 1988.*

Dalam pemilihan umum 1971 empat organisasi politik Islam memperoleh pembagian kursi 20,4% dari suara yang dikumpulkan sebesar 27,9%, sementara organisasi politik

non agama memperoleh kursi 4,4%, dan Nasrani 2,2% (Lihat tabel 2). Golkar yang memenangkan suara mayoritas berhasil memperoleh kursi 56,7%. Hanya NU yang bertahan dalam pemilihan umum ini meraih suara 18,6% sedikit lebih tinggi dari 18,4% tahun 1955. Parmusi yang mengklaim dukungan dari bekas anggota Masyumi hanya memperoleh suara 6,3% jauh di bawah angka perolehan suara Masyumi tahun 1955 sebesar 20,9% (lihat tabel 1). Penurunan jumlah pendukung yang dihasilkan partai-partai Islam dalam pemilihan umum 1971 dibanding tahun 1955 memperjelas gambaran yang lebih nyata bahwa sebagian besar ummat Islam telah memilih bergabung dengan partai non-agama (Islam). Meskipun ada anggapan bahwa kekalahan mereka karena faktor-faktor yang mempersulit mereka, sementara Golkar yang memenangkan pemilihan umum mendapat kemudahan dan dukungan aparat pemerintah dan militer, namun dalam kenyataan hasil pemilihan umum itu diterima semua fihak yang mengikuti pemilihan umum. Demikian pula pemilihan umum sesudahnya (1977, 1982 dan 1987) semua dimenangkan Golkar dan diterima semua organisasi politik yang mengikuti pemilihan umum.

Selanjutnya dalam pemilihan umum yang diselenggarakan sesudah tahun 1971 semua partai Islam berfusi dalam Partai Persatuan Pembangunan. Dalam pemilu 1977 partai hasil fusi itu secara formal tidak lagi membawa bendera ideologi Islam, tetapi sesuai dengan ketentuan undang-undang yang berlaku berasas tunggal Pancasila. Seperti diketahui sejak pemilihan umum 1971 yang dimenangkan Golkar, maka pemilihan selanjutnya (1977, 1982, dan 1987) semuanya berhasil dimenangkan Golkar (lihat tabel 1). Apabila dalam pemilihan umum 1971 masih bisa dilihat kekuatan formal politik ummat Islam yang dicerminkan dalam partai-partai Islam yang memperoleh suara 27,9%, maka partai itu setelah berfusi selanjutnya memperoleh 29,3% (1977), 27,8% (1982) dan 15,3% (1987) (Lihat tabel 1). Walaupun partai hasil fusi dari partai-partai Islam tetap mengklaim dukungan dari ummat Islam dan wakil-wakil mereka dalam DPR maupun MPR semuanya beragama Is-

lam yang taat, tetapi dalam kenyataan sebagian besar suara ummat Islam tidak diberikan kepada partai itu. Hal ini akan terlihat bila hasil perolehan suara PPP dibandingkan dengan komposisi penduduk Indonesia yang beragama Islam yang angkanya mencapai 87,5% (1971) dan 87,1% (1980). Hasil yang diperoleh PPP jauh dari angka populasi penduduk yang beragama Islam.

Meskipun demikian tabel 3, 4, dan 5 memperlihatkan sisi lain peta kekuatan politik yang berbeda dengan keterangan di atas. PPP mengklaim sebagai partai yang mewakili ummat Islam karena alasan historis partai itu adalah hasil fusi beberapa partai Islam, namun dalam kenyataan angka tertinggi yang dicapainya hanya 29,3% (1977) dan terus merosot sampai tahun 1987 hanya memperoleh 15,3% suara. Pada sisi lain komposisi anggota DPR menurut penggolongan agama memperlihatkan kecenderungan persentase anggota yang beragama Islam yang stabil yaitu 79,2% (1971), 80,7% (1977), 79,7% (1982), dan 81,2% (1987). Tahun 1987 yang lalu menunjukkan adanya kenaikan sebesar 1,5% dibandingkan tahun 1982. Walaupun angka-angka tersebut masih di bawah angka populasi penduduk Indonesia yang beragama Islam, tetapi masih jauh lebih tinggi dibanding perolehan kursi PPP di DPR. Komposisi anggota DPR yang beragama Islam selain dari unsur fraksi PPP (100%), juga diwakili dalam fraksi Golkar sebesar 75,5% atau 182 dari 241 tahun 1982 dan 78,6% atau 235 dari 299 tahun 1987. Dari fraksi PDI anggota DPR yang beragama Islam sebanyak 62,5% atau 15 dari 24 tahun 1982 dan 65% atau 26 dari 40 anggota DPR tahun 1987. Selanjutnya anggota DPR fraksi ABRI yang beragama Islam sebanyak 84% atau 63 dari 75 anggota tahun 1982 dan 84 % atau 84 dari 100 anggota tahun 1987. Hanya dari unsur anggota DPR non-ABRI (yang diangkat) tahun 1982 yang lalu yang persentase anggota yang beragama Islam lebih rendah, kurang dari separo, yaitu 48% atau 12 dari 25 orang anggota, Protestan 20%, Katholik 24%, dan Hindu 4% (lihat tabel 4). Selanjutnya komposisi anggota MPR tahun 1982 dan 1987 tidak jauh berbeda dengan komposisi anggota DPR (lihat tabel 5).

TABEL 3
KOMPOSISI ANGGOTA DPR
MENURUT AGAMA DAN KEPERCAYAAN TERHADAP TUHAN YME
1971, 1977, 1982, DAN 1987

	1971[1]		1977[1]		1982[2]		1987[2]	
	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%
Islam	362	79,2%	356	80,7%	366	79,7%	406	81,2%
Protestan	43	9,4%	40	9,2%	37	8,1%	47	9,4%
Katholik	38	8,3%	33	7,5%	44	9,6%	37	7,4%
Hindu	10	2,2%	10	2,3%	9	2,0%	9	1,8%
Budha	–	–	–	–	1	0,2%	1	0,2%
Kepercayaan Terhadap Tuhan YME	4[3]	0,9%	2	0,5%	2	0,4%	–	–
Jumlah	457[4]	100,0%	441[4]	100%	459[5]	100%	500[6]	100,0%

[1]Alfian, "Ulama, Ummat Islam, dan Pemilihan Umum", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Edisi 3, 1988; berdasar pengamambilan sumpah/janji.

[2]Biro Perencanaan Lembaga Pemilihan Umum

[3]Berasal dari anggota DPR yang mengangkat janji. Tidak diketahui apakah mereka berasal dari Penghayat Kepercayaan atau bukan.

[4]Jumlah anggota DPR 460 orang, kemungkinan sebagian tidak menghadiri upacara pengambilan sumpah janji.

[5]Seorang dari Fraksi Golkar meninggal dunia sebelum pelantikan.

[6]Dalam upacara pengambilan sumpah/janji ada 30 orang yang mengangkat janji. Tidak diketahui dari golongan agama apa mereka yang mengangkat janji itu, sebab ada 6 orang yang tidak menghadiri upacara. Jumlah anggota DPR 500 orang yang menghadiri upaca 494 orang. Sumber: Lembaga Pemilihan Umum, *Pemilihan Umum 1987*, Buku I (Lembaga Pemilihan Umum, 1987), h. 378.

Kenyataan-kenyataan di atas membuktikan bahwa pengelompokan komunitas politik ummat Islam ke dalam satu golongan atau beberapa golongan yang eksklusif justru bisa mempersempit visi dan ruang gerak perjuangannya sendiri. Ternyata pengelompokan semacam itu dalam beberapa kali pemilihan umum yang telah berjalan tidak mampu menghimpun seluruh komunitas ummat Islam yang ada di Indonesia. Masih banyak, bahkan jumlahnya

lebih besar, orang-orang Islam atau komunitas ummat Islam yang bergabung dengan kelompok politik non-Islam atau nonagama. Selain itu pengelompokan semacam itu ternyata tidak atau belum pernah berhasil mengatasi krisis akibat konflik internalnya sendiri yang diwarisi sejak zaman pergerakan kemerdekaan dahulu.

Dengan melihat pada kenyataan-kenyataan di atas langkah NU kembali ke *khittah* 1926, melepaskan diri dari kegiatan politik praktis dapat memberi arti positif. Sikap dan pandangan keagamaan NU yang lentur memungkinkan dapat lebih mewadahi berbagai golongan masyarakat Islam yang berbeda visi dan latar belakang kultural yang beraneka ragam. Seperti diketahui dalam lingkungan masyarakat Islam di Indonesia masih terlihat kesenjangan persepsi keagamaan mereka. Umumnya sebagian, mungkin sebagian besar, enggan disebut bukan muslim, tetapi tingkah laku mereka sehari-hari tidak menunjukkan diri sebagai seorang muslim yang menjalankan ibadah dengan baik. Kehidupan keagamaan mereka biasanya masih dicampuri adat kebiasaan. Mereka pada waktu-waktu tertentu seperti kematian, kelahiran, perkawinan atau upacara tahunan tertentu, masih lebih akrab dengan tradisi dan adat kebiasaan kultural mereka. Meskipun demikian biasanya mereka dalam menjalankan adat kebiasaan tersebut masih menerima muatan agama. Oleh sebagian kalangan Islam hal-hal semacam itu biasanya dikecam sebagai *bid'ah, khurafāt* atau malah kadang-kadang *musyrik*. Kalangan ulama NU biasanya dapat menerima tradisi dan adat kebiasaan tersebut dan mengayomi mereka sebagai bagian dari masyarakat Islam sendiri. Jarang ulama NU yang menyerang mereka, meskipun satu dua mungkin ada. Kalaupun ulama-ulama NU dapat menerima mereka, tidak berarti langkah pembinaan ke arah kehidupan keagamaan yang lebih baik tidak dilakukan. Dengan demikian langkah NU itu sebenarnya lebih memungkinkan terciptanya lingkup pegaulan yang lebih luas, dapat memasuki rentangan dan ragam kehidupan keagamaan yang bagaimanapun masih terlihat lebar.

Meski sebagai organisasi atau golongan NU tidak me-

TABEL 4
KOMPOSISI ANGGOTA FRAKSI/ORFOL DI DPR
MENURUT AGAMA DAN KEPERCAYAAN TERHADAP TUHAN YME
1982 DAN 1987

	Islam		Protestan		Katolik		Hindu		Budha		Kepercayaan		Jumlah	
	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987
Terpilih														
PPP	94	61	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	94	61
Golkar	182	235	20	30	30	26	7	7	1	1	1	–	241	299
PDI	15	26	6	7	2	6	1	1	–	–	–	–	24	40
Diangkat														
ABRI	63	84	6	10	6	5	–	1	–	–	1	–	75	100
Non ABRI	12		5		6		1		–		–	–	25	
Jumlah	366	406	37	47	44	37	9	9	1	1	2	–	459*	500
%	79,7%	81,2%	8,1%	9,4%	9,6%	7,4%	2,0%	1,8%	0,2%	0,2%	0,4%	–	100%	100%

*Seorang anggota DPR Fraksi Golkar hasil pemilihan Umum 1982 meninggal dunia sebelum pelantikan

Sumber: Biro perencanaan lembaga pemilihan umum.

TABEL 5
KOMPOSISI ANGGOTA FRAKSI/ORPOL DI MPR
MENURUT AGAMA DAN KEPERCAYAAN TERHADAP TUHAN YME
1982 DAN 1987

	Islam		Protestan		Katholik		Hindu		Budha		Kepercayaan		Jumlah	
	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987	1982	1987
Utusan Daerah	108	116	20	19	8	8	3	4	–	–	–	–	139	147
PPP	123	92	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	123	92
Golkar	234	357	28	44	44	37	8	10	1	1	1	–	317	450
PDI	19	36	9	12	3	10	1	1	–	1	• –	–	32	60
ABRI	191	127	24	15	13	7	–	2	–	–	1	–	229	151
Golongan	48	76	13	12	14	10	1	1	–	1	–	–	76	100
Jumlah	723	804	94	103	82	72	13	18	1	3	2	–	916*	1000
%	79,0%	80,4%	10,3%	10,3%	9,0%	7,2%	1,4%	1,8%	0,1%	0,3%	0,2%	–	100%	100%

*Jumlah anggota MPR 1982 sebanyak 920, seorang dari Fraksi Golkar meninggal dunia sebelum pelantikan, seorang dari Fraksi utusan Daerah belum ditetapkan, dan dua orang Fraksi ABRi juga belum ditetapkan.

Sumber: Biro Perencanaan Lembaga Pemilihan Umum.

lakukan kegiatan politik praktis, tetapi orang-orang NU mungkin saja banyak yang melakukannya baik melalui Golkar, PPP, dan mungkin PDI. Dengan demikian NU akan lebih berperan mengembangkan budaya politik sebagai kekuatan moral untuk membantu agar pelaksanaan pemilihan umum berjalan lebih baik, sehat dan demokratis. Peran ini dengan sendirinya dapat menghindarkan NU dari benturan kepentingan politik praktis, sebab sebagai kelompok atau organisasi NU tidak terlibat langsung dengan kepentingan-kepentingan praktis politis tersebut.

Catatan

[1]Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 564. Lihat pula Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987), h. 398. Selanjutya dikutip *Berangkat.*

[2]Dikutip dari Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 398. Tidak dijelaskan siapa tokoh rangking kedua Masyumi itu. Dalam hirarki kepemimpinan Masyumi ketika itu ada presidium (wakil ketua dijabat Kasman Singodimedjo) dan eksekutif (wakil ketua dijabat Prawoto Mangkusasmito).

Pernah diprovokasikan oleh setengah orang bahwa jika NU menjadi partai politik maka ia akan merupakan aliran politik yang sangat ekstrem kanan yang penuh dengan fanatisme dan menuju ke arah diktatur; PBNU Bagian Da'wah, "28 Tahun Partai NU Telah Berjuang", dalam *Risalah Kenang-kenangan ke 28 Partai NU* (Kudus: Panitia Hari Ulang Tahun ke-28 Partai NU, 1954).

[3]*Berangkat*, h. 138.

[4]PBNU, *Konsepsi PBNU Mengenai Perundingan NU-Masyumi*, tanggal 8 Mei 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 139/140.* Selanjutnya dikutip *Konsepsi.*

[5]*Ibid.*

[6]PBNU, *Tentang Perundingan Antara NU dan Masyumi*, tanggal 9 Juni 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 139/140*, h. 1. Selanjutnya dikutip *Tentang Perundingan.*

[7]*Tentang Perundingan*, h. 1.

[8]*Ibid.*

[9]*Ibid.*, h. 2.

[10]*Ibid.*

[11]*Ibid.*

[12]*Ibid.*

[13]*Ibid.*

[14]*Ibid.*

[15]*Ibid*, h. 3.

[16]*Ibid.* h. 4.

[17]*Konsepsi.*

[18]PBNU, *Penjelasan tentang Konsepsi PBNU Mengenai Perundingan NU-Masyumi*, tanggal 18 Mei 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 139/140.* Selanjutnya dikutip *Penjelasan.*

[19]*Ibid.*

[20]*Penjelasan.*

[21]Dalam *Penjelasan tentang Konsepsi PBNU* dikemukakan maksud kemerosotan tiga fase kabinet ialah kabinet Natsir, kabinet Sukiman lemah karena dipukul kawan sendiri, dan kabinet Wilopo. Masyumi hanya duduk sebagai wakil perdana menteri. Dalam Masyumi sendiri timbul silang pendapat antar pemimpin Masyumi sehingga akibatnya kabinet yang dipimpin Masyumi jatuh. Kelompok Sukiman-Jusuf Wibisono dan Natsir-Prawoto seringkali bersilang pendapat yang tersiar ke surat kabar. DPP Masyumi sering tidak bisa mengatasi perbedaan pendapat intern akhirnya tersebar keluar. Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 205-225.

[22]PBNU, *Penjelasan.*

[23]Jusuf Wibisono dan Sukiman memang dikenal cukup dekat dan dapat memahami kepentingan NU, karena itu tidak heran kalau Kyai Wahab mengusulkan agar Jusuf ditetapkan mewakili Masyumi untuk bertemu dengan formatur Wilopo, tetapi usul Kyai Wahab ditolak DPP Masyumi.

[24]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 82-83.

[25]*Ibid*, h. 83. Menurut kalangan Masyumi, NU menilai Prawoto Mangkusamsamito, Moch. Sardjan dam Moh. Roem mewakili Masyumi dalam kabinet dari unsur Muhammadiyah. Sampai saat itu tidak pernah ada kabinet koalisi, kecuali kabinet Soekiman (sebelum Wilopo). Penilaian tersebut dianggap tidak benar, sebab mereka tidak mewakili Muhammadiyah dalam Masyumi; Wawancara dengan Dr. Anwar Harjono, SH, di Jakarta, 20 April 1992. Perbedaan penafsiran mengenai anggota istimewa dalam Masyumi memang terjadi. Para pemimpin NU duduk dalam DPP Masyumi maupun dalam kabinet dari unsur Masyumi, merasa mewakili NU sebagai anggota istimewa Masyumi.

[26]Deliar Noer, *Partai Islam.*

[27]*Ibid*, h. 84.

[28]*Ibid.*, h. 84.

[29]*Ibid*, h. 85-86.

[30]*Ibid.*, h. 86.

[31]Dalam surat terakhir PBNU menjelaskan telah menulis surat sebanyak lima kali kepada DPP Masyumi mengenai soal ini. Tanggal 8 Mei sebanyak 2 surat, 17 dan 31 Mei, 10 Juni, dan terakhir 31 Juli. Lihat surat PBNU nomer 237/Tanf/VII/1952, tanggal 31 Juli 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 140.*

[32]Surat PBNU nomer 237/Tauf./VII/1952, tanggal 31 Juli 1952.

[33]*Maklumat Bersama NU-Masyumi,* tanggal 1 Agustus 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 140.*

[34]*Ibid.* Mengenai anggota perorangan dipersilakan untuk memilih, apakah akan tetap menjadi anggota Masyumi atau melepaskan keanggotaannya dan bergabung ke NU. Salah seorang anggota parlemen, Saleh Surjaningprodjo, menyatakan keluar dari Masyumi masuk NU.

[35]Surat PBNU kepada BKMI tanggal 5 Agustus 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 140.*

[36]Surat PBNU kepada BKMI tanggal 5 Agustus 1952, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 140.*

[37]Abubakar, *Sejarah Hidup*, h. 564. Organisasi Darud Da'wah wal-Irsyad

berpusat di Parepare, Sulawesi, merupakan satu-satunya organisasi nonpolitik yang bergabung ke dalam Liga Muslimin tetapi tidak ikut menandatangani deklarasi.

[38]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 225.

[39]*Ibid.*

[40]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 225.

[41]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, 401.

[42]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, 401.

[43]Laporan Abdurrahim tanggal 12 Februari 1955, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 65*.

[44]Laporan Abdurrahim tanggal 12 Februari 1955, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 65*. Laporan NU Cabang Tegal juga menyebutkan adanya kecaman tidak sehat: "Kyai yang bermazhab sebetulnya mazhab Van der Plas", "Jangan mengikuti ulama *munāfiqin* yang berjanji sebelum kabinet AA terbentuk tidak akan duduk dalam kabinet, tetapi nyatanya duduk. Apakah itu bukan *munāfiqin?*", dan "Kyai-kyai itu kalau dicukur (plonco) dengan pecahan gelas sampai keluar getah timunnya kemudian di*keceri* (perasi) jeruk keris mesti keluar "cap palu artinya". Disebutkan juru kampanye itu membawa jeruk dan pecahan gelas yang dipertunjukkan kepada hadirin. Laporan NU Cabang Tegal, tanggal 16 September 1955, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 150*. Kedua laporan tersebut juga menyebut nama-nama juru kampanye Masyumi itu. Tentang kecaman "palu arit", juga disinggung dalam rapat-rapat Fraksi NU bulan November 1956. Lihat Notulen rapat-rapat Fraksi NU, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 247*.

[45]Lihat Mudhafir, "Nahdlatul Ulama: Masalah dan Perkembangannya dalam Hubungan dengan Pemilu 1955 dan 1971", *skripsi sarjana*, Fakultas Ilmu-ilmu Sosial, UI, 1971.

[46]Sebelum itu partai-partai Islam mengeluarkan pernyataan bersama tanggal 15 Juni 1955 untuk menjaga ketenangan, tidak saling menyerang. Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 346.

[47]Lihat surat PBNU tanggal 22 September 1955 yang ditujukan kepada DPP Masyumi, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 150*.

[48]Banyak warga NU menakut-nakuti anggota Masyumi "Kalau kamu nanti mati tidak disembahyangi dan tidak ditahlili". Karena alasan itu beberapa anggota Masyumi di Sumatera Selatan mengembalikan kartu anggota mereka. Laporan Masyumi Anak Cabang Omben, Ogan Komering Ilir, tanggal 7 September 1955.

[49]Lihat Deliar Noer, *Partai Islam*.

[50]Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 447.

[51]Ketidakseimbangan kontribusi pendapatan negara dengan distribusi antara luar Jawa dengan Jawa menimbulkan protes yang cukup keras. Masyumi yang memiliki basis dukungan yang kuat dari daerah-daerah luar Pulau Jawa tidak berhasil mengatasi desakan tokoh-tokoh luar Jawa untuk menyeimbangkan kepincangan tersebut. Lihat misalnya Herbert Feith, *The Decline*, h. 447 dan seterusnya.

[52]Hubungan antara Masyumi dengan PNI terjalin kurang harmonis antara lain disebabkan kebijaksanaan mengatasi peristiwa 17 Oktober 1952 yang

hampir menjatuhkan kabinet, soal nasionalisasi tambang timah, pembukaan kedutaan besar RI di Moskow dan sebagainya. Soal tanah perkebunan Tanjung Morawa ada dua fihak dalam Masyumi dan PNI, Sukiman sependapat dengan PNI dan Natsir sejalan dengan Wilopo (PNI) yang menjabat perdana menteri.

[53]PBNU, *Siaran VI,* tanggal 14 April 1957.

[54]Setelah NU keluar dari Masyumi tahun 1952, Masyumi menyelenggarakan muktamar di Jakarta. Tentu saja masih banyak utusan dari Cabang Masyumi, terutama dari Pulau Jawa, yang masih berasal dari NU. Beberapa delegasi cabang yang berasal dari NU menghubungi PBNU maksudnya untuk minta pendapat. PBNU menginstruksikan agar mereka menjaga ketenangan, tidak ikut terlibat dalam pembicaraan yang menyerang atau menyalahkan NU, karena NU keluar dari Masyumi. Sebab jika hal itu dilakukan delegasi yang masih tetap merasa anggota NU, akan mengakibatkan kekacauan muktamar. PBNU juga mengharapkan agar mereka menghindari keterlibatan dalam blok-blok yang ada di dalam Masyumi, sebab kemungkinannya mereka (orang-orang NU yang masih tetap di dalam Masyumi) akan digunakan untuk menyerang blok lain. Lihat instruksi PBNU kepada cabang NU, Juli 1952.

[55]Sering terlihat sikap Masyumi yang tidak pernah surut, antara lain dalam perundingan kabinet Djuanda, Nasakom, Demokrasi, maupun ketika dekrit. Sementara partai Islam lainnya PSII, Perti dan NU, bersikap lain. Lebih sering menyadari kekurangannya dalam bersikap menghadapi kekuatan Soekarno.

[56]Hubungan dekat kalangan NU juga dimanfaatkan untuk melakukan amar makruf nahi mungkar terhadap Sukarno. Kyai Wahab yang cukup dekat dengan Sukarno sering mengingatkan Sukarno secara pribadi dalam beberapa kali kesempatan bertemu, khususnya pertemuan-pertemuan terbatas dan pribadi. Antara lain Kyai Wahab mengingatkan soal Nasakom tidak mungkin dipertahankan karena Islam (agama) dengan komunisme tidak akan bisa bertemu. Lihat Saifuddin Zuhri, *Berangkat,* h. 444-446.

[57]Rapat-rapat Fraksi NU selama bagian kedua bulan November 1956 membicarakan laporan Idham Chalid (Wakil PM II) dan Fattah Jasin (Menteri Sosial) mengenai adanya kegiatan militer di Ibu Kota yang menimbulkan ketegangan politik, antara lain dipimpin Zulkifli Lubis cs. Notulen rapat-rapat Fraksi NU, bulan November 1956, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 247.*

[58]PBNU, *Siaran ke VI* tanggal 14 April 1957, Arsip Nasional, koleksi tentang *NU Nomer 158.*

[59]Presiden Soekarno menilai sistem demokrasi parlementer telah gagal dan tidak cocok dengan kepribadian bangsa Indonesia, karena itu perlu diubah. Presiden mengusulkan sistem demokrasi terpimpin, pembentukan kabinet gotong royong, dan dewan nasional. Lihat *Konsepsi Presiden,* t.t., arsip NU, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 252.*

[60]Deliar Noer, *Partai Islam,* h. 258-265.

[61]PBNU, *Siaran IV,* tanggal 19 Maret 1957, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 250.*

[62]*Ibid.*

[63]*Ibid.*

[64]*Ibid.*

[65]*Ibid.*
[66]*Siaran VI.*
[67]*Ibid.*
[68]*Ibid.*
[69]NU menafsirkan permintaan Presiden ini sebagai penyerahan mandat untuk membentuk kabinet baru. *Ibid.*
[70]PBNU, *Siaran IV.*
[71]*Ibid.*
[72]*Ibid.*
[73]PBNU, *Siaran ke VI.* Kedua orang tersebut akhirnya diangkat menjadi menteri dalam kabinet Djuanda.
[74]*Ibid.* Masyumi tentu saja tidak bisa menerima pembagian kursi kabinet hasil kerja formatur, sebab suara hasil pemilu yang dicapai Masyumi seimbang dengan hasil yang dicapai PNI bahkan lebih besar dari NU.
[75]PBNU, *Siaran ke VI.*
[76]PBNU, *Siaran ke V*, tanggal 22 Maret 1957, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 250.*
[77]PBNU, *Siaran ke V.*
[78]S. Mangunsarkoro, wakil ketua PNI, menilai Masyumi bertindak setangah hati dalam setiap koalisi dengan melepas anggotanya untuk beroposisi. Kedudukan Masyumi yang setengah-setengah dianggap menyusahkan pemerintah. *Duta Masyarakat*, 11 Januari 1957. Sementara itu Anwar Harjono (Masyumi) berpendapat bahwa Mangun tidak dapat menyadari benar sikap-sikap Masyumi menghadapi berbagai masalah negara selama ini. Suara Masyumi, menurut Anwar Harjono, adalah yang ada di parlemen, sedang yang di luar itu harus dianggap kerikil saja. *Duta Masyarakat*, 12 Januari 1957.

Masyumi menunjuk Moeh. Roem mendampingi Ali Sasroamidjojo (formatir/PM) sebagai WPM bersama Idham Chalid (NU). Penunjukan Ali mengejutkan Masyumi, sebab menurutnya seharusnya Wilopo yang berhasil menggalang kerja sama dengan Masyumi (Prawoto) dalam kabinet sebelumnya. Sementara itu Masyumi menilai kabinet tidak berhasil mengatasi pergolakan daerah yang seharusnya mendapat prioritas utama untuk diatasi. Masyumi sangat mengkhawatirkan pergolakan daerah akan mengakibatkan pemisahan daerah terhadap pusat, karena itu mengusahakan kembalinya Hatta sebagai wakil presiden sekaligus perdana menteri. Dengan demikian diharapkan pengaruh Hatta dapat mengatasi pergolakan daerah. Bukan koalisi setengah hati. Wawancara dengan Dr. Anwar Harjono, SH, di Jakarta, 20 April 1992.
[79]Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 444.
[80]Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 444. Kongres Masyumi dilangsungkan bertepatan dengan munculnya pergolakan daerah, karena itu sedikit banyak berpengaruh pula terhadap kongres itu. Bahkan beberapa delegasi dari Sumatera Tengah dan Aceh meninggalkan medan kongres untuk pulang ke daerah bergabung dengan gerakan daerah. Keputusan menarik diri dari kabinet antara lain juga karena faktor tersebut, dengan harapan bila kabinet jatuh, Masyumi akan mengambil alih kabinet, sebab kabinet itu berasal dari PNI. Tetapi DPP Masyumi agaknya ragu atas keputusan kongres, karena itu

DPP Masyumi perlu mengajak partai-partai lain yang tergabung dalam koalisi untuk bersama-sama membubarkan kabinet. Usul ini tidak disetujui partai lain dalam pemerintah. Tanggal 9 Januaru 1957, Masyumi menarik diri dari kabinet, disusul Perti 15 Januari. Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 254-255.

[81]*Ibid.*, lihat pula Herbert Feith, *The Decline*, h. 469-470.

[82]*Berangkat.*

[83]Rapat-rapat Fraksi NU akhir tahun 1956 menyinggung adanya korupsi dan permainan lisensi. Sementara itu beberapa pemimpin partai mengeluh dalam rapat fraksi itu, para menteri telah mengambil keputusan tetapi bawahan tidak melaksanakannya. Pemimpin-pemimpin politik dari partai dinilai sudah tidak berwibawa terhadap bawahan mereka para birokrat yang dipimpinnya. Notulen rapat Fraksi NU, bulan November 1956, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 247.*

[84]Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 445. Lihat pula PBNU, *Siaran ke V.* Alasan kekhawatiran itu sebenarnya secara legal tidak beralasan, sebab kedudukan presiden menurut UUDS 1950 yang berlaku ketika itu hanyalah simbolik belaka sebagai kepala negara, bukan kepala pemerintahan. Tetapi dalam kenyataan pengaruh presiden makin kuat dan makin turut campur dalam soal pemerintahan. Masyumi mengecam tindakan-tindakan presiden yang menyimpang dari konstitusi, sementara NU agak ragu-ragu bahkan seringkali bersikap diam dan secara tidak langsung memberi angin.

[85]Disebut ekstra parlementer sudah menunjukkan penyimpangan dari konstitusi, sebab wewenang untuk itu seharusnya berada di tangan partai-partai yang mempunyai perwakilan di parlemen. Peristiwa itu sebenarnya tidaklah berdiri sendiri, sebagian juga karena akibat dari kegagalan partai-partai membentuk kabinet, sementara masalah-masalah kenegaraan perlu diatasi segera.

[86]Perti mendapat tekanan dari pengikutnya di Sumatera Tengah dan Aceh agar menarik diri dari kabinet. Sementara Masyumi dalam kongresnya tahun 1956 mengeluarkan resolusi agar DPP Masyumi menarik diri dari kabinet dengan harapan bila kabinet Ali Sastroamidjojo jatuh akan digantikan kabinet dari Masyumi. Dengan demikian Masyumi akan mempunyai keleluasaan memimpin kabinet menghadapi pergolakan daerah yang berkembang ketika itu. Tetapi alasan resmi yang dikeluarkan Masyumi setelah menarik diri dari kabinet ialah bahwa Masyumi tidak meyakini pemerintah akan menuju kesejahteraan rakyat dan negara. Lihat Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 255.

[87]Saifuddin Zuhri, *Berangkat*, h. 445-4466. Heibert Feith, *The Decline*, h. 488-490. Masyumi dan Perti ketika itu memang dihadapkan persoalan daerah yang menuntut otonomi dan perimbangan pendapatan dengan pusat, di tempat mana Masyumi dan Perti mempunyai dukungan basis kekuatan.

[88]Kabinet Djuanda (disebut Kabinet Karya) 1957-1959; 2) Kabinet Kerja I 1959-1960; 3) Kabinet Kerja II 1960-1962; 4) Kabinet Kerja III 1962-1963; 5) Kabinet Dwikora 1964-1965.

[89]Lihat konsideran Penetapan Presiden Nomer 3/1960.

[90]Pembubaran parlemen dinyatakan dalam Penetapan Presiden Nomer 3/1960 tanggal 5 Maret 1960 dan ditegaskan bahwa keanggotaan dan susunan DPR akan segera diumumkan dalam waktu dekat. Tanggal 27 Maret Presiden mengumumkan susunan keanggotaan DPR sekaligus memberi nama DPR

Gotong Royong. Lihat *Fakta Sekitar DPRGR*, edaran PBNU tanggal 11 April 1960, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 2.*

[91]PBNU, *Fakta Sekitar DPRGR.*

[92]*Ibid.*

[93] درء المفاسد أولى من جلب المصالح Jika dalam suatu hal terjadi pertentangan antara *mafsadah* dengan *maslahah*, diutamakan menghindarkan *mafsadah.* Alasannya karena syari'ah lebih menekankan larangan agar tidak terjadi keburukan atau kerusakan daripada perintah untuk melaksanakan kebaikan, sesuai denga hadis Nabi Muhammad SAW 'Jika aku memerintah kamu, laksanakan sebatas kemampuanmu; dan jika aku melarangmu tinggalkanlah'. Zain al-Din ibn Nujaim al-Hanafi, *al-Asybah wa al-Naza'ir*, (Dimasyq: Dar al-Fikr, 1982), h. 100.

[94] إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما Zain al-Din ibn Nujaim al-Hanafi, *al-Asybahwa al-Naza'ir*, (Dimasyq Syuriah: Dar al-Fikr, 1982), h. 98. NU menggunakan dalil *akhaff al-dara-rain*, memilih yang ringan di antara kemungkinan dua bahaya. Lihat Keputusan Rapat Pleno PB Syuriyah NU, 15-21 April 1960.

[95] ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب PBNU, *Verslag Ra-pat Harian*, 25 Februari 1960, Arsip Nasional, Koleksi tentang NU Nomer 2. Juga disebutkan dasar pertimbangan lain menurut dalil kaidah fikih, الميسور لا يسقط بالمعسور kewajiban tidak gugur karena kesulitan; berkaitan dengan dalil ini lihat Jalal Syams al-Din al-Mahalli, *Hasyiyah al-Bannani 'ala Jam' al-Jawami'* 1, (Syirkah Nur Asia), h. 192-197 dan Jalal al-Din al-Sayuti, *al-Asybah wa al-Naza'ir fi al-Furu'*, (Semarang: Toha Putra, t.t.), h.107-108.

[96]Dalil ini didasarkan kepada hadis Nabi Muhammad SAW:
(jika aku melarangmu berbuat sesuatu, tinggalkanlah; jika aku memerintahkanmu melakukan sesuatu kerjakan semampumu). Ibn Hajar menjelaskan makna hadis ini antara lain 'orang yang tidak mampu melakukan sebagian perintah (kewajiban), maka sebagian yang dimampui tidak gugur...seperti orang yang mampu mengerjakan sebagian rukun salat, tidak gugur karena ketidakmampuan mengerjakan sebagian yang lain'. Syihab al- Din ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al- Bukhari*, jilid 28, (al-Qahirah: Maktabah al-Qahirah, 1989), h. 20-23.

[97]Imam al-Syatibi menjelaskan bahwa dalil-dalil *usuliyyah* dalam agama bersifat *qat'iyyah* bukan *zanniyah*, sebab dalil-dalil tersebut didasarkan kepada *kulliyyat* (universalitas atau generalitas) syari'ah yang juga bersifat *qat'iyyah.* Lihat Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwaqat fi Usul al-Syari'ah*, jilid I, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), h. 29-30.

[98]Keputusan rapat pleno pengurus besar Syuriyah NU tanggal 21-25 April, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer* 2.

[99]Keputusan sidang Dewan Partai NU ke IV tentang DPRGR, tanggal 27 April 1960, Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer* 2.

[100]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 401; dan Herbert Feith, *The Decline of Costitutional Democracy ini Indonesia*, (Ithaca and London: Cornel University

Press, 1973), h. 343-435. Jumlah wakil NU 36 mewakili partai, 15 mewakili golongan lainnya, *Fakta Sekitar DPRGR*, edaran PBNU, 11 April 1960.

[101]Keputusan sidang pleno NU tentang DPRGR tanggal 24 Juni 1960, setelah mendengarkan pendapat-pendapat para anggota mengenai susunan DPRGR sesudah *disempurnakan* [kursif dari pen.], memutuskan memberi kebebasan kepada warga NU yang ditunjuk sebagai anggota DPRGR untuk menerima atau menolak penunjukan tersebut. Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 2*.

[102]Bishri Syansuri, Muhammad Dahlan, Imron Rosjadi, dan Achmad Siddiq menolak penunjukan itu. Saifudin Zuhri, *Berangkat*, h. 483. Lihat pula *Fakta Sekitar DPRGR*, edaran PBNU tanggal 11 April 1960.

[103]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, h. 525. Menurut NU, Masyumi selama itu juga tidak membela kepentingan NU, bahkan dalam banyak hal dirasakan merugikan. Kemelut keluarnya NU dari Masyumi dan serangan-serangan sementara pemimpin Masyumi terhadap NU, baik dalam pemilu maupun sesudahnya terus membekas dalam perhubungan dua partai ini.

[104]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, h. 483.

[105]Wawancara dengan K.H. Idham Chalid di Jakarta, 23 Januari 1991.

[106]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, h. 484.

[107]*Ibid.*

[108]PBNU, *Laporan Ketua Umum PBNU, Muktamar NU XXIII*, Solo 26 Desember 1962.

[109]*Ibid.*

[110]*Ibid.*

[111]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, h. 421.

[112]PBNU, *Laporan Ketua Umum*.

[113]Saifudi Zuhri, *Berangkat*, h. 525.

[114]*Ibid.*

[115]Delapan kursi parlemen NU itu berasal dari suara Masyumi. Setelah NU keluar dari Masyumi beberapa anggota parlemen dari Masyumi menyatakan bergabung dengan NU.

[116]Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1986), h. 33.

[117]Lihat Mahrus Irsyam, *Ulama dan Politik Upaya Mengatasi Krisis*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984), h. 83-131.

[118]Herbert Feith mengemukakan adanya persamaan tema-tema kampanye NU dan Masyumi antara lain dengan berbagai pendekatan keagamaan, 'siapa memilih NU/Masyumi masuk sorga dan yang tidak memilih partai itu masuk neraka'. Herbert Feith, *The Indonesian Election of 1955*, (Ithaca, New York: Cornel Universisty, 1971), h. 16.

[119]Biasanya syair-syair itu ditulis sendiri oleh juru kampanye NU memuat petunjuk dan tuntunan keagamaan. Ketika menghadapi kampanye syair-syair itu ditambahi petunjuk pemungutan suara dan cara-cara mencoblos tanda gambar NU. Penulis mengetahui sendiri syair-syair tersebut, namun dokumen itu sudah tidak penulis temui.

Bentuk-bentuk syair seperti itu sekedar sebagai contoh ditulis antara lain Kyai Muhammad Zubair dari pesantren Sumber Beras, Banyuwangi. Salah

satu naskah syairnya berjudul *Syair Para Sesepuh* yang menguraikan silsilah perjuangan para ulama mulai dari para wali sanga di Tanah Jawa sampai zaman kemerdekaan ini, diterbitkan tahun 1407 (1987) oleh Penerbit Salim Nabhan, Surabaya.

Beberapa contoh bait syair seperti di bawah ini :

Wiwit zaman wali sanga Tanah Jawa
Hingga para ulama zaman
merdeka
.....
Sak banjure hayo kaweruhana
Para sesepuh bakdane wali sanga
Kyai Abdul Jalal ingkang pertama
Ingkang babad alas Tanah Kaliyasa
.....
Ing Bangkalan maneh Kyai Muntaha
Tokoh NU ing Madura
Ana meneh tokoh NU ing Madura
Kyai Abu Syujak asmane weruha

[120]K.H. Muhith Muzadi, menuturkan pengalaman pemilu 1955 dalam "Sibuk Kampanye, Organisasi Berantakan", dalam Tim Wartawan Surya, *Kemana NU*, (Surabaya: Harian Surya, 1989), h. 35.

[121]Wawancara dengan K.H. Idham Chalid di Jakarta, 23 Januari 1992. Pernyataan tersebut juga sering dikemukakan Kyai Idham Chalid sekitar tahun tujuh puluhan dalam berbagai ceramah di Jawa Timur; rekaman kaset pidato K.H. Idham Chalid dalam pertemuan NU Jawa Timur di Tuban, 1978.

[122]Abu al-Ḥasan 'Ali Ibn Ima'il al-Asy'ari, *Kitāb Maqālāt al-Isla-miyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner, 1980), h. 293.

[123]Al-Asy'ari, *Maqālāt*, h. 293.

[124]Faiṣal Badir'ūn, *'Ilm al-Kalām wa Madārisuh*, (Kairo: Maktabah al-Ḥurriyyah al-Ḥadīsāh Jāmi'ah 'Ain Syams, 1982), h. 289. Selanjutnya dikutip *'Ilm al-Kalām*.

[125]Kyai Jasin Jusuf dari Blitar membuat analogi "konyol" bahwa NU sudah ada sejak zaman Hindu dahulu. Jasin mengatakan tokoh Dewa Hindu itu anggota NU, namanya *Wis NU*, sudah NU. Keterangan dari K. H. Hasyim Muzadi, 27 November 1989, di Yogyakarta.

[126]Alfian, *Hasil Pemilihan Umum 1955 untuk DPR*, (Jakarta : Leknas LIPI, 1971) dan Lembaga Pemilihan Umum, *Hasil Pemilihan Umum Anggota DPR Tahun 1971*, (Jakarta : LPU Indonesia, 1971). Selanjutnya angka-angka hasil pemilihan umum 1955 dan 1971 dikutip dari kedua sumber tersebut.

[127]Alfian, *"Ulama, Umat Islam, dan Pemilihan Umum"*, dalam *Jurnal Ilmu Politik*, edisi 3, 1988, h. 29-41.

[128]Politisi muslim yang santri yang tergabung dalam partai nonagama seperti Hazairin (PIR) dan Sabilal Rasyad (PNI).

BAB V
NU KEMBALI KE KHITṬAH 1926

Proses NU kembali ke *khiṭṭah* 1926 dilalui dengan lika-liku yang panjang. Gagasan itu sebenarnya sudah muncul sejak muktamar NU 1962 di Solo. Sesudah itu dalam muktamar Bandung 1967 dan Surabaya 1971 tidak terdengar lagi isu tentang itu. Namun tidak berarti substansinya sama sekali hilang dari perhatian para pemimpin NU. Tarik menarik antara keinginan untuk menjadikan NU sebagai organisasi politik dan keinginan untuk tetap sebagai organisasi sosial keagamaan terjadi sejak lama. Muktamar Menes 1938 ketika membahas perlunya NU menempatkan wakil dalam Dewan Rakyat (*Volksraad*) atas usul cabang Indramayu, ditolak sidang dengan perbandingan 39, 11, dan 3. Ketika NU memutuskan keluar dari Masyumi dan membentuk dirinya menjadi partai politik, muktamar Palembang 1952 memutuskan menerima dengan perbandingan suara 61, 9, dan 7. Hal ini menggambarkan bahwa tarik menarik itu tidak berjalan mulus. Ketika muktamar Menes keinginan untuk menjadi partai politik didukung 11 cabang dan 3 abstain. Dalam muktamar Palembang ada 9 cabang yang tidak menyetujui usul keluar dari Masyumi membentuk diri sebagai partai politik, 7 cabang abstain.

Muktamar NU 1979 di Semarang mengisyaratkan langkah yang setengah hati. Sementara ingin memperkuat sisi jam'iyah dengan pengembangan program dasar lima tahun yang sarat dengan cita-cita luhur, tetapi tak hendak melepaskan dunia politik yang sudah digeluti sejak lama. Ibarat langkah dengan kaki sebelah, sementara kaki yang

sebelah lagi ingin tetap menginjak dunia lain. Langkah yang serba pincang dan setangah hati itu bukanlah tanpa alasan. Sejarah masa lalu NU dan tradisi keagamaan yang dicoba untuk dikembangkan sarat dengan pesan-pesan yang berdimensi politik. Referensi fikih yang digumuli NU tidak sepi dari pesan itu. Mulai dari bab *qaḍā* (kekuasaan hukum), *imāmah* (kekuasaan politik), *imārah al-jaisy* (kekuasaan militer), atau *kitāb al-buqhāt* (bab tentang pemberontakan) dan lain sebagainya, mengandung implikasi pesan politik. Semua ini pada akhirnya berpengaruh langsung maupun tidak langsung, terhadap sikap dan perilaku NU selanjutnya.

Setelah NU memasuki dunia politik lebih formal awal kemerdekaan ketika tergabung bersama organisasi Islam lain dalam Masyumi, lalu dunia politik menjadi bagian penting dari kehidupan NU. Jika pada mulanya persinggungan itu masih dilapisi jarak untuk dapat menggeluti aspek sosial keagamaan, lambat laun keterlibatan dengan politik itu semakin intens, aspek politik akhirnya menyeret NU meninggalkan kegiatan utamanya sebagai organisasi sosial keagamaan. Langkah NU setelah berubah menjadi partai politik untuk mencapai tujuan-tujuan politiknya justru mengakibatkan terabaikannya sifat pelayanan sosialnya. Kepentingan-kepentingan grup dan perorangan untuk memperebutkan jabatan atau kesempatan politik tidak terbendung lagi. Akibat kerumitan penataan distribusi politik terus mendesak, maka kegiatan-kegiatan non politik tidak terperhatikan lagi. Fenomena ini terlihat dalam muktamar NU 1971 di Surabaya.

Menghadapi gagasan pemerintah untuk menyederhanakan sistem kepartaian, NU ingin tetap bertahan sebagai partai politik dan memberi kemungkinan membentuk wadah baru untuk menampung kegiatan-kegiatan nonpolitik. Ini menandai salah satu dari ketidakmampuan NU menyelesaikan garapan bidang-bidang nonpolitik karena ikatannya dengan aspek politik begitu kuatnya. Oleh karena itu ketika NU dipaksa untuk melakukan pilihan, oleh kebijaksanaan politik Orde Baru, antara tetap menjadi partai poli-

tik atau mengubah dirinya kembali menjadi jam'iyah, keputusan muktamar Surabaya ingin tetap menjadi partai politik dan menyerahkan garapan bidang nonpolitik kepada badan baru yang direkomendasikan pembentukannya. Namun keputusan itu masih disertai alternatif jika kondisi obyektif tidak memungkinkan lagi NU bertahan, muktamar menyerahkan untuk mengambil keputusan lain kepada PBNU.

Benar saja realitas yang terjadi setelah kemenangan Golkar yang begitu mencolok dalam pemilihan umum 1971, gagasan penyederhanaan sistem kepartaian menjadi prioritas rencana pemerintah selanjutnya. Mulanya dengan anjuran pengelompokan partai dalam DPR selanjutnya menuju fusi antar partai. Setelah fusi itu berjalan maka undang-undang yang mengatur organisasi kepartaian ditetapkan dengan hanya mengakui dua partai politik dan satu golongan karya. Setelah fusi itu maka partai-partai Islam yang berfusi sepakat menyalurkan aspirasi dan perjuangan politik mereka melalui partai hasil fusi itu dan selanjutnya organisasi mereka mengkhususkan kegiatan dalam bidang nonpolitik. Namun tidak lantas dengan demikian persoalan-persoalan partai hasil fusi itu selesai dengan sendirinya. Konflik kepentingan antar unsur yang berfusi terus membayangi perjalanan partai itu. Menjelang akhir sepuluh tahun pertama usia partai hasil fusi, konflik terbuka pun pecah, antar unsur bekas partai yang berfusi memperebutkan kepentingan-kepentingan mereka. Akibatnya perolehan suara dalam pemilihan umum 1982 menurun dan bertambah anjlok pada pemilihan berikutnya 1987.

Fusi partai-partai Islam tahun 1973 memberi keuntungan kepada NU sebab fusi itu dilakukan ketika NU berhasil memperoleh suara yang mengungguli jauh partai-partai Islam lainnya. Dengan posisi 58 kursi dari seluruh kursi partai Islam 94 kursi, berarti NU mengantongi 61,7% suara gabungan partai-partai Islam itu. Akan tetapi menjelang pemilihan umum tahun 1982, posisi itu mulai digugat unsur MI dalam PPP. Konflik pun akhirnya pecah secara terbuka. Dengan dukungan pejabat-pejabat pemerintah gu-

gatan MI berhasil mengurangi posisi perimbangan kekuatan NU tidak lagi dominan seperti sediakala. Kekecewaan yang dialami NU akibat konflik dengan unsur lain dalam PPP berkambang menjadi salah satu faktor pendorong yang mempercepat langkah NU menuju *khiṭṭah* 1926. Maka sebelum pembahasan mengenai *khiṭṭah* NU lebih lanjut, lebih dulu akan dibahas mengenai fusi partai-partai Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan.

A. FUSI DALAM PPP

Sejak aksi sepihak PKI menjelang pemberontakan tahun 1965 sudah terlihat munculnya kekuatan ummat Islam untuk mengimbangi gerakan politik PKI yang kian hari kian merajalela. Dengan legitimasi politik Nasakom (nasionalis, agama dan komunis) NU dan beberapa partai Islam lain memanfaatkan forum itu untuk menahan gelombang gerakan komunis yang berusaha menguasai basis pedesaan dan aparat pemerintahan mulai dari pusat sampai ke daerah-daerah. Sejumlah perwira militer memberi dukungan terhadap upaya memperkuat posisi ummat Islam untuk melawan agitasi dan aksi sepihak komunis.[1] Ketika pemberontakan yang dilancarkan G30S/PKI meletus dini hari tanggal 1 Oktober 1965, ummat Islam mengambil peran penting, selain tentu saja militer, untuk menumpas gerakan makar tersebut dan aksi-aksi lanjutannya. Proses tersebut demikian cepat berkembang secepat keruntuhan komunis itu sendiri.

Namun perkembangan tersebut dinilai oleh penguasa baru, khususnya kalangan militer yang menguasai masa transisi politik, tidak mendukung kebijaksanaan integrasi politik yang berusaha dikembangkan. Kebangkitan politik kalangan Islam setelah meletusnya pemberontakan PKI itu dikhawatirkan akan menimbulkan konflik yang lebih tajam di kalangan militer sendiri, sebab tidak sedikit mereka yang dihinggapi trauma kekuatan politik Islam itu akan mengarah kepada pembentukan negara Islam. Hubungan yang

akrab antara golongan Islam dengan militer, khususnya angkatan darat, ketika menghadapi gelombang kekuatan PKI akhirnya terus memburuk setelah akar kekuatan PKI dapat dilumpuhkan. Kecurigaan kalangan militer terhadap berkembangnya peran golongan Islam itu dikhawatirkan akan membangkitkan kembali mitos negara Islam yang pernah muncul dalam sejarah politik di Indonesia. Kecurigaan itu sendiri menurut Allan A. Samson bersumber dari akar historis dan kultural. Kebanyakan opsir militer masih mengikuti tradisi kebudayaan Jawa yang memandang Islam sebagai suatu unsur kekerasan.[2] Di samping itu orientasi politik militer sendiri lebih menekankan stabilitas dan perimbangan kekuatan untuk menjaga kesatuan nasional. Berperannya golongan Islam ketika itu dikhawatirkan akan mempengaruhi kesatuan tersebut.

Upaya mengatasi ini dicoba dengan membangkitkan kembali PNI sebagai kekuatan pengimbang.[3] Namun upaya yang dilakukan untuk mempersatukan PNI yang mengalami perpecahan sejak tahun kedua atau ketiga enam puluhan tidak berhasil, sehingga PNI tidak dapat diarahkan sebagai kekuatan untuk melawan sisa-sisa kekuatan PKI sebagai pengimbang dari munculnya kekuatan Islam. Penyusupan anasir kiri akibat dari pengaruh Presiden Soekarno dalam kepemimpinan PNI mengakibatkan partai itu seakan lumpuh bahkan melawan arus gelombang gerakan anti Soekarno yang berkembang ketika itu.

Kegagalan menjadikan PNI sebagai kekuatan pengimbang itu kemudian dialihkan dengan memunculkan kekuatan baru golongan fungsional yang tergabung dalam Sekretariat Bersama Golongan Karya atau Sekber Golkar dan akhirnya menjadi Golkar. Semula organisasi ini merupakan wadah bagi golongan fungsional yang berasal dari partai politik maupun nonpartai, tetapi menjelang pemilihan umum 1971 dikeluarkan peraturan menteri dalam negeri yang mengharuskan anggota organisasi itu menanggalkan keanggotaannya dari partai poliik.[4] Selanjutnya dengan dukungan aparat pemerintah dan militer Golkar menang dengan sangat mencolok dalam pemilihan umum 1971 de-

ngan suara 62,80% atau 236 kursi DPR ditambah 100 kursi Karya ABRI dan non-ABRI yang diangkat. Dengan mengantongi 336 dari seluruh kursi 460 dalam DPR maka Golkar memliki suara mayoritas mutlak. Upaya penataan sistem kepartaian yang sudah dirintis sebelumnya dengan sepuluh organisasi politik yang mengikuti pemilihan umum selanjutnya dicoba untuk dikembangkan lebih sederhana lagi. Dimulai dengan anjuran pengelompokan partai dalam DPR yang berjalan segera setelah pemilihan umum itu selanjutnya penyederhanaan kepartaian berjalan tanpa hambatan yang berarti.

Muktamar NU yang diselenggarakan setelah pelantikan anggota DPR hasil pemilihan umum 1971 menanggapi rencana penyederhanaan sistem kepartaian dengan agak bimbang. NU berpendapat tidak perlu mengadakan perubahan struktur organisasi partai NU, sebab struktur yang berlaku sekarang telah 'menjamin terpeliharanya keutuhan dan peran alim ulama, politisi dan cendekiawan'[5] dalam proporsi yang seimbang. Akan tetapi pada bagian lain dari keputusan itu muktamar NU menyerahkan kepada PBNU untuk mengadakan perubahan-perubahan organisasi partai NU sesuai dengan kemungkinan obyektif yang berkembang akibat peraturan perundang-undangan yang mungkin akan berlaku.[6] Muktamar agaknya sudah mengantisipasi kemungkinan penyederhanaan sistem kepartaian yang dilontarkan oleh pemerintah yang berkuasa akan berjalan, sebab perimbangan kekuatan suara dalam DPR sangat memungkinkan rencana pemerintah itu dijalankan tanpa hambatan. Namun sejauh mungkin NU akan bertahan dengan sistem kepartaian yang ada, meskipun hal itu disadari tidak akan berhasil diperjuangkan, karena itu muktamar tidak mengambil keputusan dan menyerahkan kepada PBNU.

Pemerintah sendiri tidak ingin dikesankan penyederhanaan sistem kepartaian yang hendak dijalankan merupakan rekayasa politik dari atas, karena itu langkah pertama berupa anjuran agar partai-partai bergabung dalam suatu kelompok di dalam DPR. Dimunculkan gagasan tiga kelompok, selain kelompok karya sendiri, dua yang lain

merupakan gabungan dari partai-partai sebanyak 9 partai. Kelompok pertama dinamai kelompok spiritual material gabungan dari partai yang berdasar keagamaan, tetapi partai Katholik dan Kristen Indonesia enggan bergabung dengan kelompok ini, akhirnya kelompok ini hanya merupakan gabungan dari partai-partai Islam saja, NU, Parmusi, PSII dan Perti. Kelompok kedua dinamai kelompok material spiritual, semula merupakan gabungan dari partai-partai nonagama ditambah dua partai yang disebutkan terdahulu, maka kelompok ini akhirnya menjadi kelompok non-Islam, gabungan dari PNI, Parkindo, Partai Katholik, IPKI dan Murba. Kelompok pertama menyebut diri Persatuan Pembangunan dan kelompok kedua Demokrasi Pembangunan. Setelah itu tekanan-tekanan politik terus dilakukan, dengan bahasa yang lebih lunak dinyatakan sebagai anjuran pemerintah, agar partai-partai yang sudah mengelompok itu meleburkan diri berfusi satu sama lain ke dalam dua kelompok tersebut.[7]

Setelah melalui perundingan yang intensif akhirnya keempat partai Islam, NU, Parmusi, PSII dan Perti mencapai sepakat untuk melakukan fusi keempat partai tersebut dalam suatu deklarasi tanggal 5 Januari 1973.[8] Dinyatakan dalam deklarasi tersebut bahwa keempat partai Islam yang sudah tergabung dalam konfederasi kelompok Persatuan Pembangunan telah seia sekata untuk memfusikan politiknya dalam satu partai politik yang bernama Partai Persatuan Pembangunan. Segala kegiatan nonpolitik tetap dikerjakan dan dilaksanakan oleh organisasi masing-masing sebagaimana sedia kala. Sementara itu lima hari berikutnya, tanggal 10 Januari, partai-partai yang tergabung dalam kelompok Demokrasi Pembangunan juga mengeluarkan deklarasi fusi partai mereka dengan nama Partai Demokrasi Indonesia.

Sejak berhasil menumbangkan komunis, pemerintah Orde Baru bertekad melaksanakan pembangunan ekonomi. Langkah ke arah ini kemudian menyadarkan mereka akan perlunya dukungan sistem politik yang stabil. Orientasi politik pada ideologi yang berbeda-beda dipandang sebagai

pemicu konflik yang berkepanjangan harus dikubur, sebab orientasi yang demikian dianggap tidak menyelesaikan masalah bagi pembangunan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat. Pemerintah Orde Baru kemudian melangkah pada kebijaksanaan yang mendasar untuk merumuskan suatu format politik yang baru agar konflik ideologi dapat dihindari. Masalah ini menjadi teramat krusial dalam sejarah masa lalu politik di Indonesia yang menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial politik dan pada akhirnya berpengaruh bagi rencana pembangunan ekonomi. Menyadari posisi yang lemah partai-partai Islam itu menyambut gagasan penyederhanaan sistem kepartaian dengan sikap 'terpaksa'. Hasil pemilihan umum 1971 partai-partai Islam digabung menjadi satu menghasilkan suara 20,3% suara atau 94 kursi DPR dari total 460 kursi DPR. Konstelasi perimbangan suara DPR ini memang sama sekali tidak memberi peluang bagi partai-partai Islam untuk menentang gagasan pemerintah. Langkah selanjutnya setelah fusi itu ialah disahkannya sebuah undang-undang yang mengatur tentang kepartaian tahun 1975 yang hanya mengakui tiga organisasi politik, dua partai politik dan satu golongan karya dan Pancasila sebagai satu-satunya asas.[9]

Struktur kepemimpinan organisasi partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang dibentuk sedemikian rupa dengan harapan akan dapat meredam konflik yang muncul. Dalam Dewan Pimpinan Pusat (DPP) PPP dibentuk empat badan, selain badan yang disebut pimpinan pusat, terdapat tiga badan lagi, presidensi, majelis pertimbangan partai, dan majelis syura. NU yang jumlah perwakilan dalam DPR terbanyak dari total suara semua partai Islam yang berfusi, 61,7%, berturut-turut Parmusi 25,5%, PSII 10,6% dan Perti 2,1%, memiliki peluang untuk memimpin partai hasil fusi itu. Namun formasi jabatan yang diberikan kepada NU hanya bersifat prestisius belaka. Selaku ketua umum DPP PPP dijabat oleh H.M.S. Mintaredja dari Parmusi, sedang sekretaris jenderal dijabat Jahja Ubaid dari NU. Tiga badan lain dalam DPP PPP pimpinan puncaknya dijabat oleh orang-orang NU yaitu presiden, ketua majelis pertimbangan

dan ra'īs 'ām majelis syura; tetapi semua jabatan ini secara struktural memberi gengsi kepada NU dalam praktek operasionalnya ketua umum DPP memegang peran penting. Hal ini akan terlihat nanti bagaimana mengatasi konflik pendistribusian peran politik elite partai yang berfusi ketika menghadapi pencalonan keanggotaan DPR dalam pemilihan umum. Perimbangan suara fraksi dalam DPR pada awalnya lebih memungkinkan terciptanya suasana persatuan di antara partai-partai yang berfusi. Dalam suasana yang demikian itu pula sidang Dewan Partai PPP diselenggarakan tahun 1975 mengambil keputusan yang dikenal 'Konsensus 1975'. Disepakati suatu *status quo* dalam distribusi kekuatan antar unsur partai yang berfusi dalam PPP seperti perimbangan yang dihasilkan dalam pemilihan umum 1971. Pemilihan umum 1977 dilalui PPP dalam suasana itu. Langkah kompromi yang dihasilkan sidang dewan partai membuahkan hasil ketika menghadapi pemilihan umum 1977. PPP berhasil menambah perolehan suaranya menjadi 99 kursi DPR. Tambahan 5 kursi DPR itu cukup berarti mengingat PDI justru menurun dari 30 kursi (1971) menjadi 29 kursi (1977) dan Golkar dari 236 (1971) menjadi 232 (1977). Namun konsensus itu cukup diatasi dengan fleksibel walaupun tidak dalam proporsi semula. Dari tambahan 5 kursi itu justru suara NU dikurangi dua suara menjadi hanya tinggal 56 (dari 58); sementara MI mendapat tambahan 1 kursi, SI 4 kursi dan Perti 2 kursi. Perimbangan suara menjadi NU 56, MI 25, SI 14, dan Perti 4 kursi.

Pengurangan suara NU dan kecilnya yang diberikan kepada MI (hanya tambahan 1 suara) diimbangi dengan diberikannya kepada mereka jabatan politik lain. NU sebagai wakil ketua DPR, MI mendapat jatah wakil ketua DPA, dan beberapa jabatan lain dalam kelengkapan DPR seperti ketua atau wakil ketua komisi kepada NU dan MI. Sementara ketua fraksi partai di DPR dipegang NU dan wakil-wakilnya dari unsur lain. Dengan pola pembagian MI sebagai wakil ketua DPA dan beberapa komisi dibagi antara NU dan MI, terlihat posisi MI telah mengambil langkah untuk bersaing dengan NU dalam DPR. Memasuki pemilihan

umum 1982, PPP mengasumsikan perolehan suara paling tidak sama dengan hasil pemilihan umum 1977. MI menuntut perubahan perimbangan suara dengan mengurangi dominasi NU dalam partai yang berfusi itu. MI menghendaki perimbangan suara menjadi NU 49, MI 30, SI 15, dan Perti 5. Dengan asumsi hasil pemilihan umum sama dengan sebelumnya, maka 49 suara NU tidak akan mencapai 50% dari seluruh suara. Tentu saja NU keberatan dengan pembagian ini. Rapat-rapat pimpinan partai yang diselenggarakan tidak lagi dapat dijalankan dengan asas musyawarah dan mengadu argumentasi secara jujur, tetapi sudah dijangkiti tuntutan mutlak-mutlakan. 'Forum itu cuma gebrakan-gebrakan untuk menuntut NU agar mengurangi jatah dari 56 menjadi 49', kata Saifuddin Zuhri dalam salah satu tulisannya.[10]

Konflik terbuka akhirnya pecah antara NU dengan beberapa unsur lain dalam PPP khususnya MI. Perang pernyataan saling menyerang muncul di beberapa surat kabar. MI mencoba mencari legitimasi sejarah menegaskan bahwa MI adalah kelanjutan dari Masyumi serta memperoleh dukungan dari keluarga besar bulan bintang termasuk Muhammadiyah.[11] Namun pendapat yang muncul dari bekas pimpinan Masyumi menyanggah penegasan MI. Kalangan Muhammadiyah juga tidak mengakui pernyataan MI tersebut. Lukman Harun, anggota pimpinan pusat Muhammadiyah, bekas sekretaris jenderal Partai Muslimin yang akhirnya menjadi MI yang digulingkan Mintaredja dan kawan-kawan menjelaskan:

> Dengan berfusinya Parmusi ke dalam PPP secara formal berakhir pula hubungan ormas pendukungnya dengan Parmusi yang telah berfusi itu. Dalam tahun 1977 Tanwir Muhammadiyah sendiri sudah memutuskan bahwa Muhammadiyah tidak ada hubungan historis maupun organisasi dengan MI. Dan dalam pemilu 1982 ... anggota Muhammadiyah diberi kebebasan mau memilih kontestan yang manapun.[12]

Walaupun tidak secara langsung konflik NU-MI dalam PPP itu melibatkan Muhammadiyah, namun banyak orang

beranggapan sedikit banyak dipengaruhi hubungan yang kurang baik antara Muhammdiyah dengan NU. Tokoh-tokoh MI yang vokal untuk menyerang NU dan menghendaki agar suara NU dikurangi dalam perimbangan suara dalam PPP kebanyakan dari orang-orang atau keluarga yang berasal dari Muhammadiyah.[13] Di daerah pemilihan Jawa Tengah dan Jawa Timur pimpinan MI umumnya berasal dari orang-orang Muhammadiyah. Dengan sendirinya, sedikit banyak, hubungan yang kurang baik antara NU-Muhammadiyah berpengaruh pula dalam hubungan antara NU dengan MI, meskipun secara formal mereka tidak diakui mewakili Muhammadiyah.

Konflik antar unsur dalam PPP menjelang pemilihan umum 1982 diuraikan agak lebih rinci oleh Mahrus Irsyam, sampai akhirnya kurang lebih 29 orang tokoh NU tergusur dari nominasi calon terpilih mewakili PPP.[14] Akibatnya muncul kekecewaan banyak kalangan NU terhadap kepemimpinan PBNU yang dianggap tidak berhasil mempertahankan 'konsensus 1975' yang direkomendasi kembali dalam muktamar NU 1979 di Semarang. Muncullah kemudian gagasan yang semakin kuat untuk meninjau kembali status dan eksistensi NU dalam PPP, yang sudah sejak lama sebenarnya telah dipertimbangkan oleh beberapa kalangan dalam NU sendiri. Beberapa juru kampanye PPP dari NU mengundurkan diri, tidak lagi menjadi pendukung PPP seperti pada pemilihan umum sebelumnya. Namun karena PBNU sendiri sampai pemilihan umum berjalan belum menentukan sikap secara jelas mengenai hubungan dengan PPP, suara-suara yang ramai diperbincangkan beberapa surat kabar sebelum pemilihan umum, tidak begitu berpengaruh kepada jemaah NU. Pemilihan umum 1982 berjalan dalam masa transisi, sebagian besar lapisan menengah NU masih mendukung PPP walaupun tidak secara terang-terangan. Pemilihan umum itu menghasilkan suara sedikit berkurang, dari 99 kursi (1977) menjadi 94 kursi (1982), sementara Golkar dari 232 (1977) menjadi 246 (1982), dan PDI 29 (1977) menjadi 24 (1982).

Setelah NU menetapkan langkah kembali ke *khiṭṭah* 1926, memasuki pemilihan umum 1987 PBNU tidak mengambil

peran langsung dalam konflik distribusi kekuatan antar unsur dalam PPP. PBNU menampakkan sikap netralnya dan membiarkan konflik antar unsur dalam PPP diselesaikan sendiri oleh orang-orang NU yang berada dalam PPP. Akan tetapi sejumlah tokoh NU lain, seperti Jusuf Hasjim, Hamid Baidhowi, Mahbub Djunaidi, bersikap sebaliknya. Dalam kampanye pemilihan umum banyak kalangan NU yang menyerang PPP. Tahun kampanye itu memunculkan istilah 'penggembosan', kampanye untuk menggembos PPP agar suara yang dicapai dalam pemilihan umum berkurang sebagai protes dari kalangan NU kepada PPP. Namun secara resmi PBNU tidak pernah melakukan hal itu. Di banyak tempat tokoh-tokoh NU mengadakan kampanye sendiri dengan legalitas sebagai kegiatan pengajian keagamaan. Ada pula sebagian yang terjun kampanye untuk PDI maupun Golkar dan umumnya kegiatan-kegiatan itu diselenggarakan PDI atau Golkar tidak resmi dalam kegiatan kampanye, melainkan kegiatan pengajian keagamaan. Semua kegiatan itu dimanfaatkan tokoh-tokoh NU untuk menyerang PPP, khususnya ketua umum PPP, H. J. Naro, yang menyebabkan tergusurnya beberapa tokoh NU sebagai nominasi calon terpilih dari PPP dalam pemilihan umum 1982 sebelumnya. Kesempatan itu juga untuk menjelaskan sikap netral NU tidak terikat kepada partai maupun Golkar. Akibatnya memang merupakan pukulan telak bagi PPP. Dalam pemilihan 1987 yang lalu PPP hanya memperoleh suara 61 kursi DPR, melorot jauh dibandingkan pemilihan umum sebelumnya.

Partai hasil fusi beberapa partai Islam itu memang masih rawan konflik akibat warisan dari masa lalu partai-partai Islam itu sendiri. Partai-partai itu memasuki medan baru dalam PPP masih dalam orientasi 'kalah menang', bukan dalam substansi politik untuk memperjuangkan suatu cita-cita politik. Akibatnya konflik yang terjadi dihadapi dalam ukuran kalah atau menang terhadap pihak lain yang berfusi. NU mencoba untuk bertahan dalam posisi ketika lebur ke dalam fusi, sementara unsur lain menganggap dominasi NU sebagai kekalahan mereka terus menerus. Ketika unsur

lain mencoba menuntut perubahan perimbangan kekuatan agar dominasi NU berkurang atau tidak lagi memiliki suara mayoritas mutlak, NU merasa dirugikan. Setelah tuntutan itu benar-benar terjadi, NU merasakan sebagai kekalahan tanpa aturan main yang jelas. Sementara itu pihak lain dari unsur dalam PPP terus berusaha mempertahankan posisi itu sebagai kemenangan. Pola hubungan antar unsur dalam PPP ini terus berkembang dan membangkitkan konflik yang berkepanjangan. Tradisi politik untuk memperjuangkan suatu cita-cita politik belum mengakar dalam budaya kepartaian partai itu karena para pelaku politiknya lebih nampak kecenderungannya berorientasi merebut kekuasaan daripada perjuangan atas suatu cita-cita politik. Ini tidak berarti bahwa kekuasaan dan posisi-posisi politik tidak penting, tetapi orientasi yang lebih kuat untuk merebut kaveling politik dalam intern PPP sendiri mengakibatkan permainan mengatasi konflik yang terjadi tidak memiliki seni politik. Orientasi yang terjadi dalam konflik itu kurang atau bahkan tidak memiliki kedalaman substansial.

Struktur kepemimpinan organisasi PPP yang dibentuk pertama kali dengan empat pilar tersirat suatu gambaran ketidaksanggupan mengatasi konflik yang bakal terjadi. Semacam timbul kesadaran untuk mempertahankan *status quo* dengan membentuk struktur yang sedemikian rupa sehingga benturan kepentingan tidak akan terjadi, karena proses yang dilalui begitu rumit melalui jaringan empat pilar struktur tersebut. Akan tetapi yang terjadi justru kerumitan jaringan pengambilan keputusan mengakibatkan kemacetan organisasi. Selain masing-masing pihak tidak mau 'kalah' dalam arti mereka harus memperoleh posisi dan kekuatan dalam partai, dengan kerumitan itu mengakibatkan benturan yang terjadi semakin dipersulit penyelesaiannya. Sampai sepuluh tahun sesudah fusi PPP belum berhasil menyelenggarakan muktamar. Ini menandai salah satu sebab tarik menarik kepentingan antar unsur dalam partai yang berfusi tidak mampu diwadahi penyelesaiannya melalui struktur yang ada. Bahwa lembaga presidensi dan majelis syura yang diharapkan dapat meredam konflik dengan kemung-

kinan begitu kuatnya pengaruh NU dalam lembaga tersebut, tidak berfungsi menghadapi peran ketua umum DPP PPP yang menggunakan legalitas itu untuk mengatasi konflik yang terjadi antar intern unsur dalam PPP. Ternyata fihak ketiga, dalam hal ini pemerintah, hanya mengakui lembaga DPP dengan puncaknya ketua umum sebagai lembaga yang sah mewakili partai.[15]

NU kurang tepat mengantisipasi keadaan ketika merancang struktur organisasi DPP PPP, tidak menyadari bahwa pola hubungan yang akan terbentuk dalam PPP berbeda dengan pola hubungan kyai-santri dalam NU. Dengan struktur kepemimpinan itu NU berharap akan dapat mempertahankan posisi kekuatannya dengan memilih menguasai presidensi dan majelis syura. Semula barangkali diharapkan dengan menciptakan presidensi dan majelis syura akan lebih mudah menyelesaikan konflik intern PPP seperti yang terjadi dalam NU. Konflik dengan pola hubungan kyai-santri dalam NU lebih mudah diatasi dengan lembaga semacam itu. Akan tetapi masuknya unsur lain dalam PPP, tidak disadari akan mengakibatkan buyarnya pola hubungan santri-kyai itu. Oleh karena itu lembaga presidensi dan majelis syura tidak berdaya mengatasi konflik yang terjadi. Kasus ini mirip sekali ketika NU memperjuangkan terbentuknya lembaga semacam yang terjadi pada dirinya untuk diterapkan ke dalam partai Masyumi. Majelis syura Masyumi juga tidak berfungsi mengatasi kemelut yang terjadi, bahkan majelis itu hanya berfungsi sebagai penasehat yang boleh diikuti dan boleh juga tidak diikuti.

Meskipun demikian struktur baru kepemimpinan PPP tidak berarti akan menyelesaikan persoalan secara tuntas. Konflik antar unsur dalam PPP akan terus membayangi partai ini. Salah satu cara yang mesti ditempuh ialah bagaimana menciptakan kelonggaran kepentingan antar unsur dengan membentuk kepemimpinan yang lebih proporsional menurut suara anggota. Mengetahui berapa jumlah anggota partai di satu cabang dengan melihat daftar anggota sulit didapat, sebab tidak ada cabang partai yang mampu mengatasi soal ini. Kemungkinannya ialah dengan melihat hasil

suara dari pemilihan umum sebelumnya, kemudian dicari proporsi perbandingan antara suara yang dihasilkan cabang yang paling besar suaranya dengan yang paling kecil dan menengah dengan mempertimbangkan tingkat kepadatan penduduk antar pulau dan jumlah cabang yang ada. Pola pengambilan suara untuk menentukan kepengurusan PPP semacam ini akan dapat mengurangi konflik kepentingan antar unsur, sebab suara cabang yang satu akan berbeda dengan cabang lain berdasar perolehan suara cabang itu dalam pemilihan umum. Dengan demikian pemimpin partai hasil muktamar benar-benar mencerminkan dukungan suara anggota. Jika cara pengambilan suara tetap seperti sekarang, satu cabang satu suara, akan terlihat kepincangannya, sebab kekuatan cabang yang satu berbeda dengan cabang yang lain. Misalnya cabang Bangkalan di Jawa Timur yang berhasil memenangkan mayoritas dalam pemilihan umum berbeda jauh dengan cabang Kupang di Nusa Tenggara Timur yang tidak berhasil meraih satu kursi pun dalam DPR. Jika kedua cabang itu memiliki suara yang sama di muktamar PPP, akibatnya perebutan suara tidak lagi proporsional mencerminkan suara anggota. Dalam hal ini kepentingan-kepentingan antar unsur akan terus memainkan peranan mempersubur konflik yang tidak proporsional karena tidak dapat dibuktikan kekuatan unsur yang sebenarnya.

Orang-orang NU sendiri mengklaim sebagai unsur yang paling kuat dalam fusi tidak dapat memainkan peran yang cukup kuat dalam persaingan dengan unsur-unsur lain karena fihak lain juga menuntut peningkatan peran kekuatan mereka. Tarik menarik ini terus akan terjadi tanpa ada media yang dapat menjembatani sebagai keputusan akhir dengan proporsi perimbangan kekuatan secara obyektif. Persaingan akan terjadi dengan saling tuduh dan klaim tanpa bukti nyata. Jika kepemimpinan partai dihasilkan melalui proporsi dukungan suara anggota, maka orientasi 'kalah-menang' antar unsur yang berfusi tidak lagi dapat dilakukan dengan kasak kusuk atau melibatkan pihak luar. 'Kalah-menang' itu dihasilkan melalui suatu proses seni

politik karena kemampuan para pelaku politik itu mempengaruhi para pendukung mereka.

B. LANGKAH MENUJU KHITṬAH

Muktamar NU 1984 di Situbondo membuat keputusan bersejarah memulihkan kembali *khiṭṭah* NU. Muktamar menilai arah perjalanan NU selama ini telah menyimpang dari maksud dan tujuan didirikannya NU oleh para pendirinya tahun 1926. Kehidupan politik NU pada mulanya dirasakan sebagai perluasan wawasan, setidaknya sampai akhir tahun lima puluhan, tetapi ternyata perkembangannya memunculkan realitas lain. Perubahan orientasi dari jam'iyah yang bergerak dalam bidang kemasyarakatan dan keagamaan menjadi sebuah partai politik disadari karena tuntutan keadaan untuk memperluas cakrawala wawasan dan kebutuhan memperjuangkan dan menegakkan kemerdekaan Indonesia, namun orientasi praktis yang serba politis itu mengakibatkan NU terjerumus ke dalam pola yang serba taktis politis untuk memperebutkan keuntungan politik yang sementara sifatnya.[16] Sikap dan tindakan NU selalu dikaitkan dengan orientasi untung rugi dari segi kepentingan politik semata. Padahal sebagai jam'iyah kemasyarakatan, aspek politik merupakan aspek sekunder. Orientasi yang demikian mengakibatkan NU tidak bisa menghindari posisi yang berwatak taktis untuk mendapatkan keuntungan politik belaka. Sedang orientasi utama NU sebagai jam'iyah untuk membina ummat, mengembangkan tradisi keagamaan menurut ajaran mazhab ahlussunnah waljamaah yang lebih utuh dan meningkatkan kualitas kehidupan jamaah yang menjadi karakteristik NU, terabaikan.

Pengalaman NU dalam bidang politik pada mulanya memperlihatkan kemajuan ketika dalam pemilihan umum 1955 berhasil menempatkan posisinya sebagai empat besar yang kemudian berhasil menjaga keseimbangan tarik menarik tiga kekuatan politik: Presiden Soekarno, ABRI, dan PKI. NU berhasil memperoleh kesempatan politik yang cukup memadai. Meskipun demikian, orientasi politik yang serba

praktis itu tidak diikuti kemampuan mengembangkan wawasan strategis yang menjangkau masa depan yang jauh, sehingga ketika terjadi perubahan politik zaman Orde Baru, NU kehilangan arah. Bahkan dalam banyak hal politik NU ditentukan oleh kepentingan perorangan yang mempengaruhi hakekat kepentingan NU sendiri. Akibatnya kekuatan politik NU terasa mandul, langkah-langkah politik NU lebih banyak bersifat sporadis dan partisan belaka menghadapi rekayasa politik baru penyederhanaan sistem kepartaian di Indonesia. NU tidak memiliki pijakan strategis menghadapi perubahan sistem kepartaian yang mendasar itu.

Memang harus diakui penyederhanaan kepartaian yang dimulai awal tujuh puluhan itu berdampak menyempitnya ruang gerak organisasi sosial kemasyarakatan yang berafiliasi dengan partai politik tertentu seperti NU setelah difusikannya beberapa partai Islam menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dalam menyalurkan aspirasi politiknya. Patut dicatat bahwa partai baru hasil fusi beberapa partai Islam itu tidak dalam kondisi yang memungkinkan menjalankan kepemimpinan secara baik. Ada beberapa hal yang perlu dikemukakan di sini. *Pertama,* kepemimpinan partai itu tidak memiliki wibawa yang disegani semua pihak yang berfusi, sehingga akibatnya benturan kepentingan politik antara mereka yang berfusi ditambah lagi kepentingan perorangan yang sering muncul ke permukaan, mempersulit langkah-langkah politiknya. Dalam dua kali pemilihan umum partai itu tidak memperlihatkan wibawa yang disegani semua pihak yang berfusi. Benturan kepentingan dan perebutan kursi keanggotaan dewan legislatif antar fraksi yang berfusi dan perorangan yang ingin mendapatkan kesempatan itu, tidak bisa diatasi dengan baik.

Kedua, belum mantapnya tradisi demokrasi dalam kehidupan ummat Islam sehingga banyak *issue* politik ditanggapi tanpa pijakan tradisi politik yang melembaga secara kuat. Tanggapan emosional yang serba mutlak-mutlakan, orientasi kepentingan golongan atau perorangan lebih sering terjadi. Ini barangkali akibat dari sempitnya wawasan konseptual politik Islam jika dikaitkan dengan

kebutuhan pengembangan visi tentang masa depan Indonesia. *Ketiga,* pengotakan ummat Islam ke dalam beberapa golongan organisasi yang sejak mula belum memiliki kesamaan wawasan politik dan orientasi pembinaan ummat yang utuh, mengakibatkan benturan kepentingan tidak bisa diatasi dan akhirnya berpengaruh pula ke dalam PPP. Hal ini juga barangkali disebabkan karena sempitnya wawasan politik ummat Islam sehingga konseptualisasi politik mereka lebih diorientasikan untuk kepentingan taktis yang tidak berjangka panjang. NU sendiri sebagai salah satu unsur yang berfusi dalam PPP makin diperkecil peranannya sebagai akibat peran perorangan dalam jaringan kepemimpinan politiknya sendiri yang terus meningkat dari hari ke hari.

Apa yang dikemukakan di atas jelas tidak menggambarkan seluruh realitas kehidupan politik ummat Islam dalam PPP, tetapi setidaknya memberi gambaran selintas mengapa partai itu tidak mampu memainkan peran sebagai wakil organisasi Islam yang berfusi. Ketidaktuntasan NU menyelesaikan persoalan akibat reduksi peran politiknya setelah fusi dan terbengkalainya peran yang sejak mula digeluti NU dalam bidang non politik, mengakibatkan sosok NU seperti kehilangan arah. Kritik yang menginstrospeksi diri dan berbagai langkah kegiatan yang dilakukan untuk menyingkap jati diri makin mendapat perhatian dari sejumlah pemimpin NU.[17] Gagasan untuk memulihkan NU menjadi jam'iyah yang sudah muncul sejak muktamar NU ke-23 tahun 1962 di Solo mulai mendapat perhatian lebih serius. K.H. Idham Chalid dalam pidato pertanggungjawaban selaku ketua umum dalam muktamar tersebut mengemukakan adanya saran untuk mengembalikan NU sebagai jam'iyah seperti sebelum perang, namun gagasan itu tidak mendapat sambutan peserta muktamar, bahkan Idham Chalid sendiri seakan mengesampingkan gagasan tersebut. Menurut Idham Chalid, Masyumi yang dibubarkan berjuang sampai akhir untuk mendapatkan hak hidup kembali, mengapa justru kita akan mengubur hak kepartaian sendiri.[18] Kesulitan-kesulitan NU menghadapi tekanan politik

Presiden Soekarno waktu itu serta kecaman-kecaman internal pemimpin Islam serta kalangan sendiri karena ketidakmampuan mengendalikan perilaku politik sementara pemimpin NU untuk memperoleh posisi sendiri telah merangsang munculnya gagasan untuk mengembalikan NU sebagai jam'iyah seperti sebelum perang. Gagasan yang muncul ketika itu ada dua macam alternatif.[19] *Pertama,* mengembalikan NU sebagai jam'iyah dan menyerahkan kepada para politisi NU untuk membentuk wadah baru sebagai partai politik pengganti NU. *Kedua,* membentuk semacam biro politik dalam jam'iyah NU. Biro ini berada dalam struktur jam'iyah NU yang mengurusi soal-soal politik, sedang NU sendiri sebagai jam'iyah bukan sebagai partai politik. Namun usul alternatif itu hilang begitu saja dari agenda pembicaraan muktamar di tengah gelombang jargon politik yang hiruk pikuk.

Dalam muktamar NU 1971 di Surabaya juga muncul gagasan itu, namun lagi-lagi hilang begitu saja di tengah ketegangan pemilihan ketua umum yang terasa sangat ketat antara K.H. Idham Chalid lawan H. M. Subchan Z. E., sebab yang terakhir ini dalam muktamar sebelumnya di Bandung mendapat dukungan yang cukup kuat. Muktamar bahkan memutuskan:

1. Mempertahankan eksistensi dan struktur Partai NU seperti adanya sekarang ini.
2. Mempertimbangkan tentang gagasan wadah baru yang non politik untuk menampung dan membimbing aspirasi Islam Ahlussunnah Wal Jamaah di kalangan ummat, yang oleh karena pekerjaannya atau oleh karena faktor lain, harus meninggalkan ikatan-ikatan politiknya dengan Partai Politik (NU, *pen.*).[20]

Hampir selama dua puluh tahun gagasan untuk mengembalikan NU menjadi jam'iyah sosial keagamaan belum berhasil memperoleh bentuk kongkret. Usul-usul yang dimunculkan selalu kandas begitu saja. Dalam muktamar NU 26 1979 di Semarang gagasan itu memperoleh dukungan

dari kalangan muda profesional yang menyajikan konsep program dasar pengembangan lima tahun NU. Program dasar itu merupakan salah satu wujud dari niat yang kuat untuk menempatkan NU sebagai jam'iyah, mengubah NU yang serba politis menjadi organisasi yang menyeimbangkan sektor-sektor yang terpisah ke dalam satuan kegiatan yang utuh. Barangkali tidak seorang pun yang mengesampingkan peran politik NU sebagai suatu yang perlu, tetapi makna 'peran politik' harus diterjamahkan menurut pengertian baru, bukan sekedar perebutan kekuasaan politik atau distribusi kursi keanggotaan dewan legislatif atau pengerahan massa dalam pemilihan umum, melainkan sebagai upaya yang lebih mendasar untuk mengangkat kualitas kehidupan berbangsa dan bernegara,[21] dan proses politik secara keseluruhan yang jauh lebih luas. Dalam hubungan dengan itu maka orientasi NU yang selalu menitik beratkan pada politik dapat diluruskan dengan menciptakan mekanisme kepemimpinan yang dapat mengendalikan semua garapan NU dan pembagian kerja aparatnya dalam suatu strategi yang jelas.[22]

Salah satu keputusan muktamar itu ialah rumusan tentang tujuan program dasar pengembangan NU:

1. Untuk menghayati makna seruan kembali kepada jiwa 1926.
2. Untuk menetapkan upaya intern memenuhi seruan tersebut.
3. Untuk memantapkan cakupan partisipasi NU secara lebih nyata dalam pembangunan bangsa.[23]

Rumusan tersebut mengisyaratkan dengan jelas langkah NU bertekad untuk menghidupkan kembali peran perangkat kelembagaan yang ada dan sektor kegiatan yang menjadi lahan khidmat NU seperti ulama dan syuriah, kebudayaan, kepemudaan, buruh, tani dan nelayan, kaderisasi, dan bidang pembentukan kepribadian.[24] Akan tetapi keputusan muktamar itu belum menjelaskan bagaimana hubungan NU dengan PPP selain bahwa dengan dipusatkan-

nya kekuatan politik ummat Islam ke dalam PPP, maka dengan sendirinya NU kembali kepada fungsinya sebagai gerakan sosial keagamaan, karena itu semua kegiatan NU harus diarahkan kembali kepada kiprah perjuangan sosial keagamaan itu sendiri.[25] Apakah dengan demikian lalu NU bebas menyalurkan aspirasi politik sendiri ataukah masih terikat dengan PPP? Terhadap pertanyaan ini muktamar tidak memberi jawaban yang kongkret. Keadaan yang mengambang itu berarti tetap ditafsirkan bahwa NU tidak meninggalkan afiliasinya dengan PPP.

Keputusan Semarang masih mencerminkan langkah transisi dari pergulatan kalangan pemimpin NU sendiri mengenai hari depan NU dan hubungannya dengan politik. Ada beberapa pendapat yang muncul. *Pertama,* NU harus keluar dari PPP agar NU dapat membebaskan dirinya dari pengaruh politik kemudian mencurahkan perhatian sepenuhnya untuk mengembangkan karakter NU sebagai jam'iyah sosial keagamaan yang murni. *Kedua,* perubahan yang dilakukan NU tidak harus dengan menarik diri dari gelanggang politik, sebab menurut kalangan ini kelahiran NU sendiri sebenarnya merupakan sikap politik. Sisi politik masih tetap relevan sebagai bagian dari kegiatan NU. Mereka memang mengakui banyak segi NU yang perlu diperbaiki, tetapi mengabaikan sisi politik sama dengan mengingkari jati diri NU sendiri. *Ketiga,* perubahan orientasi dengan menyeimbangkan semua sektor kegiatan yang satu tidak lebih penting dari yang lain. Kegiatan politik NU yang selama ini menghabiskan seluruh energi perlu dilokalisir dalam bagian tersendiri sejajar dengan bagian lain. Untuk itu mereka mengusulkan agar dibentuk biro politik NU yang terkait secara struktural dengan NU. Sementara pendapat lain mengusulkan biro itu dibentuk terlepas dari NU.[26]

Pendapat-pendapat tersebut terungkap dalam forum studi dan diskusi yang diselenggarakan sejumlah kalangan muda NU di Jakarta bertempat kantor PBNU sekitar tahun 1981/1982. Bahwa muktamar Semarang belum memberi jawaban tuntas tentang jati diri NU tercermin dalam pandangan peserta diskusi yang masih beragam itu. Namun di sisi lain

terdapat arus kuat yang menghendaki agar NU melepaskan diri dari keterikatannya dengan PPP jika NU menghendaki kembali kepada semangat jiwa 1926 ketika NU didirikan oleh para ulama. Akan tetapi arus itu masih menghadapi tembok penghalang karena kepengurusan formal NU masih dikuasai kelompok yang berorientasi politik praktis. K.H. Achmad Siddiq mengajukan gagasan untuk merumuskan karakter asli NU yang dinamainya *Khiṭṭah Nahḍiyah.*[27] Gagasan yang dikemukakan akhir tahun enam puluhan ketika K.H. Ahcmad Siddiq menjabat ketua NU Jawa Timur semula hanya menarik kalangan muda di Jawa Timur yang disajikan dalam kegiatan perkaderan atau konferensi-konferensi. Gagasan itu belum menyinggung secara tegas hubungan NU dengan politik, sebab ketika itu belum muncul rekayasa penyederhanaan sistem kepartaian meskipun gagasan awal mengenai hal itu sudah dimunculkan. Konsep yang dimunculkan masih dalam konteks NU sebagai partai politik, karena itu karakteristik NU atau lebih tepatnya khiṭṭah NU dapat dianggap sebagai karakteristik perilaku NU yang sebagian besar untuk mengantisipasi tujuan-tujuan politik NU.

Sementara itu setelah NU memutuskan langkah yang setengah hati dalam muktamar Semarang 1979, dalam arti bertekad mengembangkan sisi nonpolitik tetapi tetap tidak meninggalkan keterikatan politik dengan PPP, maka NU menghadapi dilema yang berkepanjangan. Persoalan antar kelompok dalam PPP menghadapi pemilihan umum 1982 makin mempertajam konflik yang terjadi. Manuver kelompok MI yang mendapat dukungan pemerintah berhasil menggusur sejumlah nominasi calon anggota DPR dari unsur NU. Akibatnya terjadi keguncangan yang cukup menegangkan dalam NU sendiri. Kritik pun mulai muncul terhadap kepemimpinan K. H. Idham Chalid yang dianggap gagal memperjuangkan misi politik NU, bahkan gagasan-gagasan yang mempersoalkan urgensi eksistensi politik NU makin mendapat perhatian yang serius. Jaringan kepemimpinan NU mengalami stagnasi berat. Hampir tidak bisa menemui pengurus NU di kantor PBNU, banyak bagian dan perangkat kelembagaan tidak berfungsi akibat dari tekanan-tekanan

moril maupun politis dari berbagai jurusan dan ketakpedulian serta sikap frustasi sejumlah kader NU sendiri. Di luar masalah politik yang kadang-kadang masih menyentuh gairah sejumlah pemimpin NU, maka kegiatan lain hampir tidak pernah terjamah. Di tengah suasana yang demikian itu, kabar ketua umum NU K.H. Idham Chalid dalam keadaan kesehatan terganggu, merangsang sejumlah ulama sepuh NU untuk bersilaturrahmi kepadanya. Di hadapan mereka K.H. Idham Chalid mengikrarkan pengunduran dirinya yang kemudian dicabut kembali setelah beritanya tersiar dan mengakibatkan keguncangan di kalangan NU.[28]

Akibat dari kejadian itu ketegangan dalam tubuh NU semakin tampak terbelah antara kubu yang mempertahankan K. H. Idham Chalid yang menghendaki *status quo* seperti adanya ketika itu dan kubu lain yang menghendaki reformasi peran NU secara total. Umumnya kubu yang terakhir tidak berada dalam jaringan kepemimpinan formal, kalau pun mereka berada di dalamnya bukan dalam posisi kunci. Ulama dan pesantren NU pun terbias pembelahan kelompok ini, sebagian masih menghendaki kepemimpinan K. H. Idham Chalid dan keterikatan NU dengan PPP seperti antara lain sejumlah ulama pesantren yang tetap menduduki jabatannya dalam kepengurusan PPP baik di pusat maupun di daerah di samping menduduki posisinya dalam NU,[29] dan sebagian yang lain menghendaki netralitas politik NU. Menurut mereka NU akan lebih berperan strategis dalam pembangunan budaya politik nasional jika NU melepaskan diri dari PPP dan mendayagunakan peran sertanya dalam pengembangan watak dan wawasan kebangsaan yang bersumber dari tradisi NU sebagai organisasi sosial keagamaan yang menekuni bidang-bidang sosial kemasyarakatan, da'wah, pendidikan, kegiatan sektor ekonomi dan kebudayaan. Sementara kelompok pertama menilai bahwa kegiatan sektor politik amat penting untuk memperkuat bidang agama maupun sosial ekonomi. Untuk memperkuat posisi politik itu diperlukan dukungan sosial politik agar mereka memperoleh simbol legitimasi yang sah. Aspek politik tetap penting bagi NU sebagai upaya untuk membim-

bing jemaah menentukan sikap politik mereka. Membiarkan jemaah NU terombang-ambing ketika keputusan politik harus ditentukan, sama artinya dengan menghindari tanggung jawab sebagai pemimpin ummat dan itu berarti mengingkari hakekat perjuangan NU sendiri.[30]

Pendapat yang terakhir ini sebenarnya masih mempunyai pendukung yang cukup merata baik lapisan bawah maupun menengah, namun mereka menghadapi kendala yang cukup sulit mereka atasi. *Pertama,* ketiadaan tokoh yang kuat yang mampu merepresentasikan aspirasi mereka. Salah satu tokoh yang mereka pandang mampu membawakan aspirasi itu adalah K.H. Idham Chalid, namun beliau sendiri tampaknya ragu untuk tampil, seperti ciri kepemimpinannya yang selalu menghindari pembenturan diri dalam konflik-konflik, lebih senang berada di tengah menunggu kesempatan konflik mereda dengan sendirinya. Selain itu sikapnya yang kontroversial seringkali dikecam banyak kalangan NU seperti ketika tidak bersedia dipilih sebagai ketua umum pada muktamar Semarang, tahun 1979, maupun Yogyakarta, tahun 1989, namun ternyata tetap bersedia ketika terpilih dalam muktamar Semarang dan membiarkan diri bersaing ketat melawan K.H. Ahmad Siddiq untuk jabatan ra'īs 'ām di Yogyakarta.[31] Demikian halnya ketika mengundurkan diri di hadapan ulama sepuh NU yang kemudian dicabut kembali setelah mendapat tekanan dari para pendukungnya. Tokoh lain yang diharapkan cukup kuat mewakili aspirasi itu sekuat pengaruh K.H. Idham Chalid sampai sekarang belum muncul. *Kedua,* tidak ada dukungan infra struktur politik yang memungkinkan aspirasi itu bisa diwujudkan melalui pembentukan lembaga politik sendiri setelah kelembagaan organisasi politik selesai diatur dalam undang-undang. Sikap menunggu waktu agaknya masih tetap membayangi sejumlah kalangan NU yang menghendaki pulihnya peran politik mereka, sekiranya mungkin akan menjadi partai politik kembali atau paling tidak jika afiliasi politik NU dengan PPP tetap dapat dipertahankan akan dapat menguasai kembali PPP.[32] Hal yang terakhir ini tentu memerlukan dukungan kongkret

dari NU sendiri dengan jalan menempatkan NU sebagai pendukung utama kegiatan politik mereka. Sementara itu mereka tidak pernah berhasil memobilisasi gagasan-gagasan mereka dalam jaringan kepemimpinan formal NU maupun lingkungan pesantren, kecuali hanya beberapa pesantren yang sejak mula terang-terangan mendukung gagasan itu, sehingga akibatnya gagasan mereka semakin tidak populer.[33]

Jika selama itu gagasan untuk mengembalikan NU sebagai jam'iyah yang netral politik juga menghadapi kendala yang tidak mudah, maka terjadinya konflik yang memuncak dalam PPP antara NU dengan kelompok lain, khususnya MI, serta rasa kecemasan karena tekanan-tekanan politik pemerintah dan aparat-aparatnya di bawah, telah menciptakan kondisi yang mempermudah untuk merealisasikan gagasan tersebut. Konflik-konflik yang terjadi dalam intern PPP dan tekanan politik karena keterlibatan birokrasi pemerintah dan militer dalam kegiatan mendukung partai yang berkuasa terhadap kegiatan operasional NU yang senantiasa dianggap terkait dengan PPP, mengakibatkan jaringan kepemimpinan NU mengalami kemacetan. Sejumlah lembaga NU yang operasional langsung di tengah masyarakat seperti madrasah, lembaga sosial (mabarrat) dan lain sebagainya terpaksa melepaskan label NU sejak pertengahan tujuh puluhan untuk menghindari tekanan-tekanan dari aparat pemerintah di daerah yang berpihak kepada Golkar.[34]

Keputusan pemulihan *khiṭṭah* NU dalam musyawarah nasional alim ulama NU 1983 di Situbondo yang dikukuhkan dalam muktamar 1984 di tempat yang sama, merupakan langkah terobosan yang didukung kalangan profesional untuk mengatasi kemacetan organisasi yang dialami NU. Segi yang menguntungkan dari gerakan ke arah *khiṭṭah* itu ialah munculnya tenaga muda profesional dalam suatu jaringan kepemimpinan NU. Mereka muncul sejak era muktamar Semarang dan menjadi bayang-bayang dari skenario masa depan NU. Mereka berasal dari keluarga NU, bekerja di lapangan profesional sebagai karyawan negara dan swasta serta lembaga-lembaga swadaya masyarakat dan umum-

nya mereka terdidik di lingkungan perguruan tinggi secara baik. Keuntungannya mereka tidak terbias 'penyakit' politik, karena itu konsep-konsep yang dituangkan sekalipun mengandung pragmatisme, tetapi bertolak dari asumsi-asumsi dengan visi yang lebih mendasar untuk mengantisipasi masa depan mengatasi problema kehidupan ummat Islam dan bangsa Indonesia. Oleh karena itu gagasan yang dimunculkan menyangkut problema dasar masa depan ummat dan bangsa.

Gagasan untuk mengubah orientasi NU yang dimulai sejak awal tahun 1962 baru mendapat bentuk kongkret dalam keputusan tentang pemulihan *khiṭṭah* itu. Dua hal yang penting dalam pemulihan *khiṭṭah* itu ialah: *Pertama*, dipulihkan atau tepatnya diteguhkannya kembali peran ulama dalam kepemimpinan formal NU. Salah satu keputusan menegaskan bahwa pengurus NU di semua tingkatan adalah pengurus syuriah.[35] Penegasan ini merupakan refleksi dari semangat kembali kepada jati diri NU sebagai wadah para ulama mazhab ahlus-sunah waljamaah ketika mereka berhimpun membentuk wadah NU untuk berkhidmat mengembangkan dan melestarikan ajaran itu dalam upaya mewujudkan kemaslahatan sosial, memajukan bangsa dan meningkatkan harkat dan martabat manusia. *Kedua*, diputuskan bahwa NU sebagai jam'iyah secara organisatoris tidak terikat dengan organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan yang lain.[36] Keputusan ini sama dengan menegaskan bahwa NU telah melepaskan ikatan afiliasinya dengan PPP. Meskipun termasuk salah satu organisasi yang berfusi ke dalam PPP, dengan keputusan ini berarti NU telah netral tidak terikat dengan organisasi politik, termasuk PPP.

Akan tetapi keputusan tersebut mungkin tidak menjadi penting sekiranya personil kepengurusan NU hasil muktamar masih tetap didominasi sayap politik NU yang berorientasi mendukung PPP. Sayap *khiṭṭah*, untuk menyebut kelompok lain dari sayap politik yang tetap menghendaki *status quo* (sambil menunggu waktu?), masih terus menghadapi kerumitan melakukan negosiasi dengan pengurus

lama untuk merancang susunan pengurus besar NU yang bisa diterima kedua belah pihak.[37] Hal ini membuktikan masih kuatnya akar pengaruh sayap politik dalam jaringan kepemimpinan NU. Namun inilah pola khas NU, peran ulama atau kyai, meskipun tidak dalam kedudukan formal organisatoris, seringkali berpengaruh besar terhadap kebijaksanaan dan keputusan yang diambil NU. K.H. As'ad Sjamsul Arifin, ulama sepuh pemimpin pesantren besar yang selama ini belum pernah menduduki fungsi formal, baik level nasional maupun wilayah, berhasil diangkat menjadi 'mediator' yang diharapkan dapat menjembatani konflik yang terjadi dalam muktamar sebagai *aḥlul halli wal-'aqd* (*ahl al-ḥall wa al-'aqd*)[38] bersama sejumlah ulama lain untuk menyusun pengurus NU. Gagasan ini muncul sebagai upaya untuk meredam konflik yang diperkirakan akan muncul sekiranya pengurus besar NU dipilih langsung oleh muktamar—seperti lazimnya pemilihan pengurus dalam muktamar sebelumnya—dengan jalan kompromi dari kedua belah pihak. Namun kompromi yang telah disepakati tiba-tiba berubah di tangan *ahlulḥalli wal-'aqd* yang dipilih muktamar.

Betapapun pengaruh Idham Chalid yang telah menduduki kursi ketua umum selama hampir tiga puluh tahun tidak bisa diabaikan begitu saja. Bahwa kelompok *khiṭṭah* yang non-politik berhasil merintis jalan memasuki gelanggang di medan muktamar untuk memimpin NU untuk sebagian karena negosiasi dan kompromi yang dilakukan.[39] Oleh karena itu perubahan dari hasil kesepakatan kompromi itu mengakibatkan munculnya ketegangan baru. Tampaknya *ahlulḥalli wal-'aqd* yang dipilih muktamar kurang menyerap situasi yang tumbuh. Hanya mengandalkan wibawa yang dimiliki selama berlangsungnya munas maupun muktamar, tindakannya melakukan perubahan atas hasil kompromi tidak disadari akan membawa akibat-akibat tertentu. Padahal kemunculan mereka sebagai 'mediator' semula merupakan terobosan sayap khiṭṭah untuk menyeimbangkan kekuatan menghadapi sayap politik di bawah pengaruh Idham Chalid. Agaknya kondisi ini tidak disadari, sehingga

ketika mereka menggodok susunan pengurus NU mengabaikan kompromi yang disepakati.

Hubungan Kyai Idham Chalid dengan Kyai As'ad Sjamsul Arifin sejak mula memang kurang begitu akrab. Ini tidak berarti mereka konflik. Peristiwa tersebut justru memperlihatkan hubungan yang kurang akrab itu. Sementara ra'īs 'ām Achmad Siddiq dan ketua umum Abdurrahman Wahid yang terpilih dalam muktamar beberapa waktu lamanya berusaha menciptakan hubungan yang harmonis dengan Kyai As'ad Sjamsul Arifin yang menjabat musytasyār 'ām, tetapi usaha ini tidak berhasil baik. Bahkan menjelang munas alim ulama di Cilacap 1987, dimunculkan rasa ketidakpuasan terhadap Abdurrahman Wahid yang genderangnya dipukul dari Situbondo.[40] Kedua belah pihak tampaknya merasakan adanya ganjalan psikologis untuk dapat menggalang keakraban yang harmonis. Bagi Kyai As'ad yang dilingkungi oleh orang-orang yang merasa kepentingannya tidak dapat tersalurkan dalam kepemimpinan Abdurrahman Wahid, timbul rasa tidak percaya kepadanya dan memberi dukungan terhadap upaya menggusur Abdurrahman Wachid dalam munas di Cilacap. Seperti diketahui upaya ini gagal setelah ra'īs 'ām Achmad Siddiq mempertahankan kepemimpinan Abdurrahman Wahid. Meskipun demikian hubungan yang kurang harmonis itu tidak sampai mengganggu roda organisasi, sebab umumnya kepemimpinan formal NU masih tetap berjalan baik.

Salah satu peran ulama dalam syuriah NU yang dimainkan ra'īs 'ām sebenarnya justru menjembatani konflik-konflik yang muncul dalam tubuh NU. Hal ini diperankan dengan baik sekali oleh Wahab Chasbullah yang menjabat ra'īs 'ām antara akhir empat puluhan sampai 1971. Namun ra'īs 'ām sesudah itu, Bishri Sjansuri, justru melibatkan diri dalam konflik, memecat Subchan Z. E., kemudian disusul Ali Ma'shum yang 'memaksa' Idham Chalid mengundurkan diri. Konflik yang melibatkan ra'īs 'ām NU ini membawa dampak semakin tajamnya konflik yang terjadi. Terbukti dari kedua peristiwa itu NU mengalami ketegang-

an yang muncul antara kelompok As'ad Sjamsul Arifin di satu pihak, dan Achmad Siddiq serta Abdurrahman Wahid di lain pihak, mengisyaratkan peran ulama yang kurang proporsional dalam tubuh NU. Seharusnya sebagai sesepuh NU As'ad tidak meleburkan diri dalam konflik, yang akhirnya karena tindakannya itu justru bisa lebih mempertajam dan meluasnya spektrum konflik yang terjadi. Namun agaknya karena jabatan As'ad sebagai *mustasyār* 'ām tidak begitu kuat pengaruh formalnya dalam tubuh NU, dapat diredam oleh peran Achmad Siddiq selaku ra'īs 'ām syuriah NU yang tidak menghendaki konflik itu berkembang luas.

Barangkali semua pihak sepakat mengenai *khiṭṭah* NU, khususnya yang menyangkut netralitas politik NU, namun dalam menjalankan prinsip tersebut terjadi tarik menarik yang alot. Sebagian kalangan NU, khususnya kelompok Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid, berusaha menyeimbangkan orientasi politik NU—yang karena akar historisnya lebih banyak yang condong ke PPP—dengan mendorong dan memberi kesempatan aspiran politik NU untuk memasuki Golkar. Paling tidak mereka memberi dorongan moril atau bersikap diam dan merestui kader NU yang masuk Golkar. Sementara sayap lain dengan alasan kebebasan memerankan aspirasi politik sesuai dengan prinsip *khiṭṭah* NU condong untuk mendukung PPP.

Tarik menarik ini terlihat pada kampanye penggembosan PPP oleh 'juru kampanye' NU menjelang pemilihan umum 1987 yang lalu. Hal ini merupakan upaya mereka untuk membuktikan peran NU dalam pengumpulan suara bagi PPP dan ternyata terbukti suara PPP mengalami kemerosotan. Namun di sisi lain penggembosan PPP itu merupakan refleksi dari sikap sementara kalangan NU untuk memberi angin kepada kader mereka untuk bisa diterima Golkar. Hal ini penting sebagai upaya menyeimbangkan aspirasi politik NU agar tidak terkesan condong kepada PPP saja. Kelompok pendukung PPP memanfaatkan *khiṭṭah* NU yang memberi kebebasan untuk menyalurkan aspirasi politik warga NU guna mendukung peran politik mereka

di PPP. Mereka yang kini berada dalam PPP secara resmi tidak mewakili NU, namun mereka adalah anggota NU dan dibesarkan di lingkungan itu serta keluarga mereka juga orang-orang NU, tidak salah mereka minta dukungan kepada warga NU untuk pengumpulan suara dalam pemilihan umum.

Dalam pemilihan umum yang lalu tidak banyak orang NU berkampanye untuk Golkar, tetapi sejumlah pengajian keagamaan dengan alasan memperingati hari-hari keagamaan Islam diselenggarakan Golkar dengan mengundang pembicara dari NU. Abdurrahman Wahid beberapa kali menjadi pembicara acara seperti itu. Acara serupa juga diselenggarakan PDI dan dihadiri pula oleh ketua umum NU. PPP justru tidak ikut latah mengundang ketua umum NU, sebab mereka tidak mengharapkan anggota NU yang bersimpati kepada PPP akan lari jika dengan penjelasan *khiṭṭah* yang memberi kebebasan manyalurkan aspirasi politik warga NU disebarluaskan. Bagi anggota NU yang berada di PPP penegasan *khiṭṭah* yang memberi kebebasan menyalurkan aspirasi politik warga NU justru menjadi kendala dan mungkin akan mengurangi perolehan suara dalam pemilihan umum. Mereka mengharapkan agar anggota NU yang mendukung PPP justru tidak berkurang atau berubah haluan karena kebebasan menyalurkan aspirasi politik itu.

Kepemimpinan NU pasca *khiṭṭah* agaknya cukup berhasil mengemban amanat *khiṭṭah.* Keseimbangan orientasi politik mulai tampak berkembang walaupun kecenderungan ke arah PPP masih tampak dominan. Hal itu bisa dimengerti karena akar historis yang mempertautkan NU dengan PPP cukup lama berjalan. Namun di sisi lain ada pergeseran yang mulai tumbuh ke arah keragaman orientasi politik, khususnya orientasi ke Golkar, di samping sejumlah 'musafir' NU yang selama ini tidak mendapat tempat di dalam NU karena orientasi mereka ke Golkar, mulai tampak melakukan pendekatan kepada NU. Beberapa muslim Golkar yang semula berasal dari NU juga mulai melakukan pendekatan kembali kepada NU dan banyak kalangan birokrat maupun keluarga ABRI yang mulai menampakkan diri se-

bagai orang NU atau keluarga NU. Gejala ini dipandang oleh sementara kalangan NU, khususnya sayap nonpolitik, sebagai buah dari *khiṭṭah* NU.

Kebijaksanaan untuk menyeimbangkan orientasi politik NU dengan menciptakan keragamaan orientasi politik agar tidak terkesan kecondongannya ke PPP ditanggapi baik oleh pemerintah dan organisasi politik yang berkuasa. Abdurrahman Wahid diangkat sebagai anggota MPR (mewakili kelompok masyarakat yang diangkat) dan Slamet Effendi Yusuf (ketua umum GP Anshor) diangkat menjadi salah seorang pemimpin departemen pemuda DPP Golkar.[41] Bagi Abdurrahman Wahid pengangkatan itu terasa menghadapi buah simalakama, menolak terasa berat karena hubungan baik dengan pejabat tinggi negara, menerima juga akan menghadapi dilema karena kedudukannya sebagai ketua umum NU dan tentu akan mengalami kesulitan menentukan keanggotaan fraksi dalam MPR, sebab anggota MPR yang diangkat harus memutuskan fraksi mana yang dipilih. Fraksi Golkar ternyata yang dipilih sebab yang paling aman, memilih PDI atau PPP akan lebih mempersulit diri sendiri dan tidak mungkin memilih fraksi utusan daerah. Kecaman sempat juga muncul dari sementara kalangan NU namun pada umumnya sebagian besar pimpinan dan jemaah NU menerimanya. Hal ini terlihat ketika muktamar NU 1989 di Yogyakarta, tidak satu pun gugatan yang serius mengenai keanggotaan Abdurrahman Wahid dalam MPR yang memilih fraksi Golkar. Kalaupun ada segera tenggelam dalam kegairahan *khiṭṭah* yang bersemangat.

Pengangkatan Slamet Effendi Yusuf sebagai salah seorang pimpinan DPP Golkar mengindikasikan pendekatan Golkar kepada NU dalam upaya menyedot dukungan menjelang pemilihan umum yang akan datang. Gerakan Pemuda Anshor merupakan salah satu organisasi pemuda yang terbesar. Dari sisi inilah mungkin protes yang dilakukan terhadap pengangkatan Slamet Effendi Yusuf tidak berhasil. Berbeda dengan kasus Abdurrahman Wahid, maka kasus Slamet Effendi Yusuf hampir tidak mendapat protes dari

kalangan intern NU, bahkan boleh dikatakan secara diam-diam mendukungnya. Padahal muktamar Situbondo melarang perangkapan jabatan kepengurusan NU dengan kepengurusan organisasi politik, namun dalam kasus Slamet Effendi Yusuf perangkapan jabatan itu dapat diterima kalangan NU. Dalam hal kebijaksanaan penyeimbangan orientasi politik NU memang diterima Golkar dengan terbuka. Jika dalam uraian ini tidak dikemukakan orang-orang NU yang berada di PPP, sebabnya ialah karena sejak mula banyak orang NU yang berada di PPP. Justru hal inilah yang perlu diimbangi, baik oleh kalangan NU maupun Golkar, agar aspirasi politik warga NU tidak hanya condong kepada PPP saja, sedang yang masuk PDI atau menjadi anggota DPR/DPRD mewakili PDI belum merupakan *isu* menarik karena peranan PDI yang belum begitu menonjol dalam percaturan politik nasional.

Seperti dikemukakan dalam bagian sebelumnya, kepemimpinan NU pasca khittah boleh dikatakan berjalan baik tanpa rintangan yang berarti. Kalaupun terjadi perbenturan pendapat justru bukan tentang khittah itu sendiri. Muktamar pertama sesudah khittah di Yogyakarta 1989 justru menggarisbawahi kepemimipinan NU periode pertama khittah dan memberi penegasan lebih kongkret tentang *khiṭṭah* NU dalam pesan-pesan muktamar bahwa:

> NU sebagai organisasi sosial keagamaan (jam'iyah) tidak mempunyai ikatan organisatoris dalam bentuk apapun dengan organisasi kekuatan sosial politik yang manapun juga. NU tidak akan menggabungkan diri secara organisatoris ke dalam organisasi sosial politik manapun, tetapi juga tidak akan bersikap menentang organisasi sosial politik yang manapun, dan tidak akan menjadi partai politik sendiri.[42]

Dalam kaitan dengan hal itu muktamar memberi pedoman kepada warga NU yang menggunakan hak-hak politik mereka agar ikut mengembangkan budaya politik yang sehat, demokratis, konstitusional, serta musyawarah untuk memecahkan setiap masalah. NU menyadari bahwa khiṭṭah NU yang memberi kebebasan kepada warga untuk me-

nyalurkan aspirasi politik mereka akan menyebabkan timbulnya keragaman politik warga NU, karena itu muktamar memutuskan hendaknya perbedaan pandangan aspiran-aspiran politik warga NU tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, *tawaḍḍu'* (rendah hati) dan saling menghargai satu sama lain sehingga dalam berpolitik itu tetap dijaga persatuan dan kesatuan di lingkungan NU.[43]

Sayap politik yang menghendaki pulihnya peran politik NU kehilangan dukungan dan *isu* penting lain untuk menandingi arus gelombang *khiṭṭah* NU di Krapyak. Issue yang dimunculkan tidak lagi soal *khiṭṭah* melainkan upaya untuk menampilkan tokoh yang dapat diharapkan untuk mengendalikan dukungan bagi kepentingan mereka yang berada di PPP.[44] Ketegangan sempat muncul dalam persaingan memperebutkan posisi puncak NU, namun dalam konsep strategis yang mampu mengantisipasi masa depan NU tampaknya kelompok Abdurrahman Wahid dan kawan-kawan tidak tertandingi lagi. Adurrahman Wahid terpilih sebagai ketua umum tanfī'ziyah, sementara jabatan ra'īs 'ām terpilih Achmad Siddiq yang bersaing ketat dengan Idham Chalid.[45] Munculnya kembali Idham Chalid sebagai calon ra'īs 'ām menandai dua hal. Pertama, terbukti pengaruhnya masih kuat, kedua, adanya dukungan dari kelompok Situbondo yang kurang senang dengan Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid.

Perubahan cara pemilihan pengurus NU dari model yang ditempuh dalam muktamar Situbondo dengan cara pemilihan langsung di Yogyakarta mengisyaratkan mulai surutnya pengaruh Kyai As'ad Sjamsul Arifin. Para pendukungnya gagal mempengaruhi peserta muktamar untuk menempatkannya kembali sebagai *ahlulḥalli wal- 'aqdi* yang mempunyai kewenangan menyusun pengurus NU. Barangkali kemunculan sebelumnya di Situbondo merupakan rekayasa untuk mendapatkan legitimasi mengimbangi pengaruh Idham Chalid dan kelompok politik lain. Sehingga ketika dicoba untuk dibangun kembali di Yogyakarta mengalami kegagalan karena kelompok yang merekayasa sebelumnya telah melepaskan dukungannya.

Munculnya ketegangan dalam pencalonan pengurus NU itu sebenarnya bukan disebabkan kontroversi kepemimpinan Abdurrahman Wahid yang dikenal mempunyai gagasan 'aneh', tetapi lebih merupakan upaya untuk mendapatkan dukungan kepentingan politik mereka yang berada di dalam PPP atau mereka yang berusaha mendapatkan posisi kembali di PPP setelah mereka tergusur akibat konflik yang terjadi antara MI dengan NU di PPP. Selama duet Achmad Siddiq-Abdurrahman Wahid masih tetap memimpin NU agaknya dianggap sebagai penghalang bagi mereka untuk mendapatkan dukungan NU dan legitimasi peran mereka di PPP. Kritik Abdurrahman Wahid dan ucapannya yang keras terhadap PPP sampai akhirnya dalam kasus majalah Monitor[46] telah mendorong timbulnya kesan bahwa NU di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid tidak dapat diharapkan memberi dukungan kepada mereka yang berada di PPP atau yang mengharap posisi itu. Soal keanehan pendapat Abdurrahman Wahid yang seringkali mengguncangkan ummat ternyata masih diterima kalangan NU.[47] Mungkin banyak dari generasi tua NU yang menganggap ke'aneh'an Abdurrahman Wahid merupakan duplikasi dari tokoh legendaris NU, Wachid Hasjim, yang pernah dikenal mempunyai gagasan yang 'aneh' pula untuk ukuran zaman itu.[48] Wachid Hasjim antara lain yang mengenalkan sistem klasikal, pelajaran bahasa Inggris dan Belanda serta aljabar di Pesantren Tebuireng awal tahun tiga puluhan. Sekitar pertengahan tiga puluh para santri Tebuirang mengadakan apel mingguan tiap hari kamis di depan sekolah dan menyanyikan lagu mars *Indonesia Raya* dengan model penghormatan ala serdadu Jerman, meluruskan tangan condong ke atas. Semua upaya itu pada mulanya mendapat reaksi cukup keras, banyak orang tua murid yang menarik anaknya dari pesantren Tebuireng, namun akhirnya reda juga.[49]

Tradisi kehidupan politik NU yang begitu lama telah membudaya sehingga terasa agak sulit untuk mencabut akar budaya tradisi itu dari kehidupan NU yang baru. Setidaknya memerlukan waktu lama agar warga NU tidak lagi menjadikan politik sebagai lahan kegiatan dalam beror-

ganisasi. Jika NU gagal menciptakan modus baru bagi kegiatan warga dan organisasi NU bisa dipastikan kecenderungan politik akan menjadi pola kegiatan kembali. Hal ini barangkali sudah disadari oleh pemimpin NU sendiri, karena itu sejak beberapa waktu terakhir ini pengurus besar NU giat menyelenggarakan berbagai kegiatan agar kecenderungan politik bisa dicegah. Beberapa kegiatan itu antara lain penyelenggaraan latihan dan motivasi keluarga berencana dan lingkungan hidup, latihan kepemimpinan dan pertemuan lain yang sejenis yang beraneka ragam lingkupnya mulai tingkat nasional sampai daerah dan terakhir yang sedang ramai dibicarakan pengembangan sektor ekonomi warga NU kerja sama dengan Bank Summa untuk membuka 2000 BPR dan rintisan usaha industri. Ini semua belumlah menyebutkan semua aktivitas NU yang sedang digalakkan, tetapi jelas jika semua itu berhasil ditata oleh pengurus NU akan mengurangi kecenderungan orientasi politik yang bagaimanapun tidak begitu mudah akan hilang. Tidak berkembangnya lembaga pendidikan, khususnya tingkat perguruan tinggi, mengakibatkan banyak warga NU yang 'numpang' bekerja di lingkungan perguruan tinggi Muhammadiyah yang bertebaran di mana-mana.

Masih lekatnya kecenderungan orientasi politik NU juga disinggung oleh William Liddle berkaitan dengan kemungkinan jika terjadi rekayasa demokrasi di kemudian hari yang memberi kesempatan lahirnya partai politik baru yang mengakar ke bawah, maka NU salah satu di antara organisasi kemasyarakatan yang paling siap untuk itu.[50] Pendapat itu muncul dari pengamatan bahwa NU telah memiliki jaringan organisasi sosial yang besar, rumit dan kait-mengait antar berbagai kepentingan dan golongan yang dapat dijadikan sebagai pabrik politik untuk merakit sistem kepartaian. NU memiliki sumber daya jutaan anggota, sejumlah tokoh yang sudah fasih dengan bahasa politik dan visi yang sedang dikembangkan tentang masa depan Indonesia.[51] Pengamatan ini memunculkan suatu sisi penting bahwa pengembangan wawasan masa depan Indonesia yang sedang digarap NU melahirkan indikasi lain dari

gagasan itu sendiri sebagai perangkat strategis untuk mengantisipasi masa depan politik di Indonesia. Pengamatan Liddle ini dikemukakan sesudah muktamar Krapyak 1989 yang menegaskan bahwa NU tidak akan menjadi partai politik lagi, tetapi karena masih lekatnya orientasi politik sebagian besar warga NU, masih sulit dipercaya hilangnya lamunan masa lalu politik mereka yang mungkin akan muncul lagi di masa depan.

Namun sekiranya tidak ada perubahan politik yang memungkinkan lahirnya sistem kepartaian baru di masa depan yang dekat ini agaknya tekad NU untuk tetap tidak akan menjadi partai politik lagi masih terus akan bertahan. Akan tetapi sementara kalangan meragukan konsistensi sistem kepartaian di Indonesia sekerang ini akan bertahan tanpa perubahan di masa depan. Liddle membuat kesimpulan, sekalipun dinyatakan sendiri sangat tentatif, bahwa sistem kepartaian lama mungkin saja akan muncul kembali. 'Budaya masyarakat Indonesia masih berciri penggolongan atas dasar agama, suku bangsa dan kelas sosial',[52] kata Liddle. Sistem kepartaian yang direkayasa dari atas sekarang ini tidak menggambarkan sistem yang bertumpu dari realitas masyarakat sendiri. Perubahan sistem kepartaian akan terjadi bilamana konsensus dari atas itu gagal mengoptimalkan perannya secara mantap. Jika Indonesia berhasil mengatasi krisis legitimasi sistem kepartaiannya sampai waktu yang akan datang, maka harapan akan terciptanya stabilitas politik akan lebih terjamin. Akan tetapi mungkinkah hal itu bisa diwujudkan tanpa mengendurkan kran yang memberi peluang terserapnya aspirasi berbagai golongan dan kelas sosial masyarakat sehingga sistem kepartaian itu memperoleh penyangga dukungan yang luas di masyarakat dan kesempatan partisipasi sosial dalam setiap pengambilan keputusan politik? Ini barangkali yang menjadi tantangan bagi terwujudnya sistem kepartaian yang kuat di Indonesia.

Hal yang kedua yang masih menjadi pertanyaan tentang *khittah* NU ialah: dapatkah NU melepaskan kaidah logikanya yang sudah melekat dalam karakternya sendiri? Ketika NU berubah jadi partai politik, dasar yang dipakai

untuk membenarkan tindakan itu ialah kaidah *usul fiqh: al-ḥukm yadūru ma'a 'illatih, wujū dan wa 'adaman* (ada atau tidak adanya hukum tergantung kepada sebab yang menjadi alasannya).[53] Jika suatu alasan yang jadi sebab bisa dipakai sebagai dasar pembenaran keputusan hukum perubahan status NU dari jam'iyah menjadi partai politik, dan sebaliknya dari partai politik menjadi jam'iyah, maka tidak ada alasan jika suatu keadaan kelak dapat dijadikan alasan pembenaran, NU akan kembali menjadi partai politik. Akan tetapi ini suatu pengandaian belaka, sebab apakah alasan itu akan benar-benar terwujud atau tidak masih belum bisa diramalkan sekarang ini. Masalahnya ialah apakah bentuk kelembagaan partai politik itu merupakan satu-satunya kemungkinan dalam rangka upaya mencapai tujuan-tujuan NU? Terlebih-lebih lagi jika dikaitkan dengan masalah yang paling krusial dalam sejarah Islam tentang hubungan agama dengan politik atau kenegaraan.

Kaidah itu memang menjanjikan serba mungkin, tergantung ada tidaknya sebab yang dapat dipakai sebagai alasan. Dengan kaidah itu menunjukkan pragmatisme dalam pengambilan keputusan hukum, namun pragmatisme itu mungkin tepat jika diterapkan dalam hal-hal yang berhubungan dengan perilaku perorangan seperti dibolehkan-tidaknya *qaṣr* (meringkas) salat tergantung kepada ada-tidaknya sebab yang dapat dijadikan alasan kebolehannya. Akan tetapi untuk hal-hal yang berdimensi luas, ruang lingkup dan jangkuannya, dan menyangkut kepentingan yang beraneka ragam, agaknya penerapan kaidah itu tidak semudah yang diduga. Variabel untuk memastikan sebab yang dapat dipakai sebagai alasan penetapan keputusan hukum, skala dan jenisnya sangat beragam dan rumit sehingga sulit menghindari bias. Oleh karena itu pengalaman NU menerapkan kaidah itu mungkin dapat dijadikan pertimbangan, betapa tidak mudahnya, mengingat skenario untuk merancang masa depan bagi kemungkinan menjadi partai politik kembali menghadapi kendala begitu rumitnya pemilihan variabel dalam jaringan hubungan antar manusia dan sosial (politik, ekonomi dan budaya) yang luas dan saling kait mengait. Terlebiebih lagi

orientasi ideologi Islam dari sisi strategi sulit menghindari jebakan strategi mutlak-mutlakan yang pada akhirnya menciptakan reaksi yang berlebihan.

Catatan

[1]Awal tahun 1965, 21 surat kabar harian dan mingguan dicabut izin terbitnya karena dianggap menyuarakan atau menjadi antek BPS (Badan Pendukung Soekarnoisme) suatu gerakan yang melawan agitasi komunis untuk mempengaruhi Presiden Soekarno. Pihak militer, khususnya angkatan darat, kemudian mendirikan *Berita Yudha*, mengambil oper harian *Merdeka* dan mendirikan *Angkatan Bersenjata* serta mendukung berdirinya beberapa surat kabar baru yang dirintis oleh kalangan Islam. Selanjutnya lihat A. H. Nasution, *Memenuhi Panggilan Tugas*, VI (Jakarta: Gunung Agung, 1987), h. 144-5.

[2]Allan A. Samson, *Angkatan Bersenjata dan Ummat Islam di Indonesia* (Surakarta: AB Siti Sjamsijah, 1973), h. 18.

[3]Setelah Kudeta PKI peranan PNI sangat mundur. Pejabat Presiden Soeharto mencoba mendamaikan sengketa yang terjadi dalam tubuh PNI, meskipun untuk itu Soeharto harus meyakinkan banyak pihak di kalangan militer bahwa PNI setelah bersatu nanti akan dapat diarahkan untuk melawan komunis guna mengimbangi peran yang telah dilakukan golongan Islam. Selanjutnya dapat dilihat dalam Nazaruddin Sjamsuddin, *PNI dan Kepolitikannya* (Jakarta: Rajawali, 1984), khususnya halaman 89-105. Selanjutnya dikutip *PNI*.

[4]Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomer 12 Tahun 1969 yang dikeluarkan tanggal 14 Desember 1969. Peraturan itu dikenal sebagai Permen 12.

[5]"Keputusan Muktamar NU XXV" di Surabaya, Komisi Organisasi, Lampiran II tentang Struktur Organisasi NU.

[6]*Ibid.*

[7]Jenderal Soemitro selaku Kaskomkamtib antara lain mengatakan 'Sekarang ini masih ada partai yang ragu-ragu dan tidak setuju fusi, pemerintah tidak segan-segan mengambil tindakan

tegas terhadap partai yang tidak setuju fusi'. Pernyataan ini agaknya ditujukan kepada PSII yang melarang pimpinan eselon bawahannya menghadiri pertemuan yang akan membicarakan fusi partai-partai. Lihat Umaidi Radi, *Strategi PPP*, (Jakarta: Integrita Press, 1984), h. 80-81.

[8]Deklarasi fusi itu ditandatangani lima orang: K.H. Dr. Idham Chalid (NU), H. M. S. Mintaredja, SH (Parmusi), H. Anwar Tjokroaminoto (PSII), Rusli Halil (Perti), dan K. H. Masjkur (NU).

[9]UU Nomer 3 Tahun 1975 tentang Partai Politik dan Golongan Karya. UU ini kemudian diperbarui dengan UU Nomer 3 tahun 1985, tentang perubahan atas UU Nomer 3 Tahun 1975.

[10]"NU Sekedar Mempertahakan Azas Musyawarah", *Merdeka*, 23 November 1981.

[11]Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik Upaya Mengatasi Krisis*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984), h. 60. Selanjutnya dikutip *Ulama*.

[12]*Merdeka*, 24 Oktober 1981, dikutip dari *Ulama*, h. 53.

[13]Sudardji dan Husni Thamrin, merupakan salah satu dari tokoh yang berasal dari keluarga Muhammadiyah dan mereka mengaku sebagai anggota Muhammadiyah.

[14]Lihat Mahrus Irsyam, *Ulama*, h. 55-68.

[15]Ketika terjadi konflik mengenai daftar calon dalam pemilihan umum 1982, Menteri Dalam Negeri hanya mengakui daftar yang diajukan ketua umum DPP PPP. Lihat Mahrus Irsyam, *Ulama*, h. 66.

[16]Lihat keputusan muktamar NU 27 tentang Pokok-pokok Pikiran tentang Pemulihan Khittah NU 1926, *Keputusan Muktamar NU XXVII*, (Surabaya: Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1985), h. 21-24.

[17]Di Jakarta dibentuk sebuah grup diskusi yang mencoba mengkaji terus menerus langkah orientasi dan masa depan NU sekitar tahun 1981/1982. Dari grup diskusi ini barangkali muktamar NU di Situbondo memperoleh pengarahan yang lebih matang.

[18]"Laporan Ketua Umum PBNU", *Muktamar NU XXIII*, Solo, 26 Desember 1962.

[19]Wawancara dengan Dr. K.H. Idham Chalid di Jakarta, 23 Januari 1989.

[20]Lihat keputusan muktamar NU XXV di Surabaya, Komisi Politik dan Ekonomi, B, 1 dan 2. Keputusan ini agaknya me-

rupakan kiat NU agar anggota NU yang berada dalam birokrasi pemerintah tidak tergusur karena kebijaksanaan monoloyalitas yang mulai bergaung ketika itu. Bahkan usaha menyelamatkan aset NU dalam bidang pendidikan, muktamar itu merekomendasi pendirian Yayasan *Darut Tarbiyah Wat-Ta'lim* (*Dar al-Tarbiyyah wa al-Ta'lim* pendidikan dan pengajaran) untuk mengambil alih koordinasi semua kegiatan pendidikan yang semula dikelola Lembaga Pendidikan Maarif NU.

[21]Musfihin Dahlan, "Mencari Identitas yang Hilang", dalam Slamet Effendi Yusuf dkk., *Dinamika Kaum Santri*, (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 136. Selanjutnya dikutip *Mencari Identitas*.

[22]Musfihin Dahlan, *Mencari Identitas*.

[23]*Program Dasar Pengembangan Lima Tahun NU*, Keputusan Muktamar NU XXVI, (Jakarta: Pengurus Besar NU, 1979), h. 18.

[24]Lihat *ibid*.

[25]*Ibid*, h. 8-9.

[26]Musfihin Dahlan, *Mencari Identitas yang Hilang*.

[27]Konsep itu semula diberi judul *Pedoman Berfikir NU*, diterbitkan pertama kali oleh PMII Cabang Jember 1969. Setelah revisi dan editing berulang-ulang kemudian naskah itu diberi judul *Khiṭṭah Naḍiyyah*, diterbitkan oleh Balai Buku Surabaya, 1979.

[28]Tanggal 2 Mei 1982 K. H. Idham Chalid mengikrakan pengunduran diri selaku ketua umum PBNU di hadapan K. H. As'ad Sjamsul Arifin, K. H. Ali Ma'shum (ra'īs 'ām), K. H. Masjkur (ra'īs), K. H. Machrusj Ali (ra'īs NU Jawa Timur) dan beberapa orang lain. Surat ikrar pengunduran diri bertanggal 6 Mei 1982, kemudian dicabut kembali tanggal 14 Mei 1982.

[29]Mereka mewakili unsur NU dalam PPP dan kebanyakan masih menduduki posisi itu sampai sekarang, antara lain K. H. Badri Masduki dari Kraksaan Probolinggo dan K.H. 'Alawy dari Madura.

[30]Wawancara dengan beberapa peserta muktamar NU, tahun 1989 di Krapyak, Yogyakarta ketika berlangsung muktamar.

[31]Dalam muktamar Semarang Idham Chalid membuat pernyataan tertulis tidak bersedia dipilih kembali, tetapi menjelang pemilihan muncul pernyataan kesediannya untuk dipilih.

[32]Lihat antara lain R. William Liddle, "Merekayasa Demokrasi di Indonesia", *Kompas*, 6 dan 7 Februari 1990. Selanjutnya dikutip *Merekayasa Demokrasi*.

[33]Mereka tidak mampu menandingi mobilitas kepemimpinan

formal K.H. Abdurrahman Wahid dan kawan-kawan yang cukup gigih melakukan kunjungan ke daerah-daerah dan pesantren-pesantren setelah muktamar Situbondo.

[34]Muktamar NU di Surabaya tahun 1971 merekomendasi pembentukan Yayasan Tarbiah Wat Ta'lim (*Tarbiyyah wa al-Ta'lim*) untuk menggantikan Lembaga Pendidikan Maarif NU. Sampai tahun 1985 belum ada sekolah atau madrasah yang menggunakan kembali nama NU setelah melepaskan nama itu sebelumnya. Setelah muktamar Situbondo, sejumlah madrasah atau sekolah atau lembaga sosial lainnya mulai ada yang menggunakan nama NU kembali.

[35]Pokok pikiran tentang Pemulihan Khittah NU 1926, butir ke-3. Lihat *Keputusan Muktamar NU XXVII*, (Surabaya: Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1985), h. 25. Selanjutnya ditulis *Keputusan Muktamar NU XXVII.*

[36]*Khiṭṭah NU*, (Jakarta: Lajnah Ta'lif wan-Nasyr, 1985), h. 36. Selanjutnya dikutip *Khiṭṭah NU.*

[37]Menjelang muktamar NU ke 27 di Situbondo akhir Desember 1984, ditandatangani "Maklumat Keakraban" antara Idham Chalid dengan para ulama senior NU, khususnya ra'īs 'ām Ali Ma'shum. Para ulama bertekad untuk rujuk kembali sebelum muktamar. Upacara ini dihadiri sekitar 50 orang kyai dari Jawa dan Madura, berlangsung tgl. 10 September 1984 di Wonocolo, Sidoarjo. *Tempo*, 15 September 1984.

[38]Arti harfiah dari istilah tersebut orang atau sekelompok orang yang ahli membuka dan mengikat. Maksudnya ialah orang atau orang-orang yang arif, mengetahui banyak problem sosial dan pemecahannya. Tugasnya semacam formatur, memilih dalam urusan politik dan kekuasaan. Anggota dewan legislatif, pejabat tinggi negara sipil atau militer dapat dianggap memiliki wewenang sebagai *ahl al-h.alli wa al-'aqd.*

[39]Kompromi agaknya tidak mungkin dihindari kelompok khiṭṭah karena pengaruh Idham Chalid dimuka pejabat pemerintah masih kuat. Terbukti antara lain, Menteri Agama Munawir Sjadzali mengemukakan, NU tidak akan diberi izin muktamar sebelum kedua belah pihak yang bersengketa rujuk kembali. Menurut Munawir, pemerintah ingin melihat NU utuh kembali, sebab keretakan dalam tubuh NU sebagai organisasi besar dapat mengganggu stabilitas politik dan pembangunan.

Kelompok Idham Chalid melalui juru bicara Chalid Mawardi mengemukakan beberapa syarat untuk rujuk. Keputusan muk-

tamar Semarang harus dijunjung tinggi dan AD/ART harus ditegakkan dengan segala konsekuensinya. Menurut Chalid Mawardi syarat ini tidak bisa ditawar-tawar, "kalau tidak mau, ya, tidak usah rujuk".

Imam Sofwan dari kelompok Idham Chalid, menegaskan, "untuk mempertemukan pendapat harus dikembalikan suasana seperti sebelum perbedaan pendapat terjadi".

Dengan penegasan ini kelompok Idham Chalid ingin memperkukuh diri sesuai keputusan muktamar Semarang, ketua umum NU tetap dijabat Idham Chalid. *Tempo*, 18 Februari 1984.

[40]Diusulkan penggantian ketua umum PBNU dalam munas tetapi usul itu ditolak sebab munas alim ulama NU tidak berwenang mengganti atau menghentikan pengurus NU. Ra'īs 'ām NU K. H. Achmad Siddiq menegaskan dalam pidato pembukaan bahwa munas alim ulama NU tidak berwenang memilih pengurus baru sesuai dengan ART NU pasal 28 ayat 5, dan pasal 29 ayat 4.

[41]Pengangkatan Slamet Effendi Yusuf sempat mengundang protes dari kalangan muda Golkar karena tidak memenuhi syarat sebagai pimpinan Golkar yang mengharuskan masa bakti sebagai kader Golkar paling sedikit selama sepuluh tahun. Slamet Effendi Yusuf masih terdaftar sebagai calon anggota DPR PPP dari daerah pemilihan Yogyakarta tahun 1982.

[42]*Permasalahan dan Jawaban Muktamar NU ke 28*, (Kudus: Menara Kudus, 1989), h. 171. Selanjutnya dikutip *Permasalahan*.

[43]*Permasalahan*, h. 173.

[44]Tokoh yang dimunculkan antara lain Drs. H. Sjah Manaf dan K.H. Sahal Mahfudz untuk jabatan ketua umum, dan K.H. Masjkur, K.H. Idham Chalid dan K.H. Ali Yafi untuk jabatan ra'īs 'ām. Dokumen rahasia bertulis Arab dengan kepala surat nama seorang ulama yang berpengaruh disampaikan kepada K.H. Ali Ma'shum memuat rancangan susunan pengurus besar NU. Dalam usulan tersebut tidak tercantum nama Abdurrahman Wahid, dan Achmad Siddiq tercantum sebagai calon anggota mustasyar (penasehat).

[45]Abdurrahman Wahid terpilih sebagai calon tunggal setelah calon lain yang didesakkan untuk mengimbanginya gugur sebagai calon karena tidak mencapai suara minimal untuk diterima sebagai calon.

[46]Kasus majalah Monitor yang memuat hasil angket Nabi Muhammad berada pada urutan ke 11 ditanggapi berbagai ka-

langan, termasuk PPP DKI Jakarta. Abdurrahman Wahid mengecam PPP yang dianggapnya mencari popularitas murahan. *Tempo*, Nomer 35, XX, 27 Oktober 1990, h. 33.

[47]Lihat Imran Hamzah dan Choirul Anam, *Gus Dur Diadili Kiai-kiai*, (Surabaya: Rabitah al-Ma'ahid al-Islamiyah - Jawa Pos, 1989). Buku ini menguraikan penjelasan Abdurrahman Wahid tentang masalah yang dianggap 'aneh' di hadapan para kyai. Ternyata pendapatnya yang 'aneh' itu diterima oleh para kyai atau ulama NU.

[48]Tentang ke'aneh'an Wachid Hasjim pernah disinggung oleh Menteri Agama H. Munawiwr Sjadzali ketika memberi sambutan dalam acara peringatan mengenang (*haul*) Wachid Hasjim di Jakarta 1987. Menteri Munawwir Sjadzali menceritakan pengalamannya tentang Wachid Hasjim ketika menerima keluhan tentang Abdurrahman Wahid yang dianggap sering menimbulkan keresahan ummat karena pendapat-pendapatnya. Wachid Hasjim, menurut Menteri Munawwir Sjadzali, sering mengatakan kalau kita tidak berani mengemukakan pendapat lalu apalagi yang dapat kita sumbangkan untuk kemajuan ummat.

[49]Wawancara dengan K.H.M. Hasjim Latief di Tebuireng ketika peresmian Bank Nusuma Utama di Tebuireng Jombang.

[50]R. William Liddle, *Merekayasa Demokrasi di Indonesia*, Kompas, 6 dan 7 Februari 1990.

[51]*Ibid.*.

[52]*Merekayasa Dekmokrasi.*

[53] الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجوداً وعدماً

Kaidah hukum ini dijadikan alasan sebagai dalil pembenaran perubahan status NU menjadi partai politik. Lihat Pokok-pokok Pikiran tentang Pemilihan Khittah NU, *Keputusan Muktamar NU XXVII*, h. 23. Kaidah di atas adalah kaidah *uṣūl al-fiqh* yang berkaitan dengan *qiyas*. Syarat *qiyas* ialah adanya hukum asal, cabang serta *'illah* yang menghubungkan cabang dengan asal. Dalam kasus di atas tidak bisa menggunakan dalil tersebut, sebab tidak dapat ditemukan hukum asal yang bersumber dari Qur'an dan hadis.

BAB VI

PROBLEM AGAMA DALAM NEGARA INDONESIA

Pembahasan dalam bab ini akan dibagi dalam tiga bagian. Pertama tentang ideologi atau dasar negara. Pembahasan terutama diarahkan di sekitar sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) dan pengaruhnya sesudah itu. Kedua tentang hubungan agama negara dan bagaimana perspektifnya dalam sejarah Indonesia. Ketiga pembahasan tentang keputusan Konferensi Alim Ulama dengan Menteri Agama tahun 1954 yang menghasilkan keputusan tentang *waliyy al-amr*.

A. PROBLEM IDEOLOGI

Ketika Jepang menghadapi krisis kemungkinan akan kalah dalam perang Pasifik yang kian meningkat, tanggal 7 September 1944 memberi janji kemerdekaan kepada Indonesia.[1] Janji itu diulangi lagi tanggal 1 Maret 1945.[2] Keadaan itu disadari benar oleh pemimpin-pemimpin Islam di Indonesia. Federasi organisasi-organisasi Islam Masyumi kemudian mengundang pertemuan pengurus untuk bersidang 'guna mempersiapkan kaum muslimin bagi pembebasan negeri dan agama mereka', yang akhirnya menyetujui pembentukan pasukan Hizbullah.[3] Sebagian di antara mereka juga menjadi anggota badan penyelidik untuk mempersiapkan kemerdekaan Indonesia. Badan yang didirikan tangal 7 Desember 1944 diketuai oleh Radjiman Wedyodiningrat,[4] merupakan tonggak besar dalam perjalanan sejarah pergerakan kemerdekaan. Untuk pertama kali dasar-dasar

negara yang akan dibentuk dibahas secara mendalam oleh Badan ini.

Agaknya Jepang sudah menyadari kemungkinan timbulnya pertentangan yang tajam mengenai negara yang akan didirikan. Salah satu di antaranya ialah mengenai kedudukan agama dalam negara itu berhubung dengan kenyataan sebagian besar rakyat Indonesia beragama Islam. Melalui Jenderal Nishimura, Kepala Departemen Umum, Pemerintah Pendudukan Jepang, memberi tahu sikapnya berkaitan dengan rencana pembentukan negara Indonesia.

> Sepanjang mengenai kedudukan agama dalam pemerintahan baru itu (demikian Nishimura), izinkan saya mengatakan bahwa sikap Pemerintah Militer mengenai hal ini dapat diibaratkan selembar kertas putih. Walaupun kami amat jelas menghargai ikatan yang ada antara rakyat Indonesia dengan Islam, pejabat-pejabat Dai Nippon sama sekali tidak mempunyai gagasan mengenai tempat yang seharusnya diduduki Islam dalam pemerintahan, atau pun bagaimana seharusnya hubungan antara Islam dan agama-agama lainnya. Seperti saya jelaskan kepada Tuan-tuan sekalian, rakyat Indonesia harus mewujudkan cita-citanya sendiri dalam mendirikan negara baru itu - Dai Nippon hanya akan memberikan bantuan dalam upaya itu.[5]

Jika mulanya kalangan nasionalis tidak mendapat tempat yang selayaknya dalam percaturan politik dan kekuasaan, maka ketika mendekati masa akhir kekuasaan Jepang di Indonesia terjadi titik balik munculnya elite nasionalis yang diberi kelonggaran-kelonggaran yang cukup memberi arti bagi peranan mereka di kemudian hari.[6] Badan penyelidik yang dibentuk itu pun sebagian besar anggotanya dari kalangan mereka dan sebagian dari mereka memiliki kematangan intelektual yang cukup memadai untuk menyusun rancangan pemerintahan negara yang akan dibentuk. Sebuah rancangan undang-undang dasar dan peraturan mengenai pemerin tahan sementara Indonesia mereka persiapkan cukup matang dalam sidang Badan Penyelidik.[7] Sebaliknya dari golongan Islam tidak cukup melakukan persiapan yang sama, bahkan mereka dalam sidang-sidang

Badan Penyelidik bersikap menanggapi dan mempersoalkan bagian-bagian tertentu dari gagasan kaum nasionalis, selain dari tuntutan mereka mengenai dasar negara yang formalistis Islam yag memang terasa cukup keras diperjuangkan sejak mula.

Agaknya cukup sulit untuk memperoleh gambaran yang orisinal gagasan dan pemikiran kalangan Islam menghadapi pembentukan negara baru dalam sidang Badan Penyelidik hanya dari reaksi mereka terhadap *isu* yang dikemukakan kaum nasionalis.[8] Salah satu sebabnya ialah karena Yamin tidak menyertakan pidato atau catatan lengkap yang dibuat para pemimpin Islam seperti Bagus Hadikusumo, Mansur, Wachid Hasjim, Kahar Muzakkir, atau Agus Salim, selama sidang-sidang Badan Penyelidik berlangsung. Padahal catatan pidato-pidato lain dari kalangan nasionalis dimuat cukup rapi dan jelas.[9]

Agak sayang, ketiadaan sumber otentik ini terasa kemudian. Kajian terhadap pemikiran dan gagasan kalangan Islam mengenai negara yang akan dibentuk hanya dimungkinkan dengan melihat reaksi mereka terhadap kalangan nasionalis. Padahal untuk kepentingan ini seharusnya amat perlu melacak gagasan dan pikiran mereka secara crisinal, bukan sekedar reaksi mereka saja. Begitulah maka kajian ini juga tidak bisa mengelakkan realitas ini karena kurangnya sumber-sumber asli tersebut.

Sidang Badan Penyelidik diselenggarakan dua kali yang pertama tanggal 29 Mei-2 Juni 1945 dan yang kedua tanggal 10-14 Juli 1945.[10] Sidang yang pertama Badan Penyelidik diisi pidato-pidato Yamin, Supomo, Yamin lagi dan Soekarno.[11] Umumnya garis besar isi pidato tersebut dikemukakan dasar filosofi, batas wilayah dan garis besar rancangan UUD serta bentuk negara. Untuk merumuskan masalah yang dibicarakan dalam sidang tersebut dibentuk panitia yang terdiri atas 8 orang dan dalam sidang kedua berikutnya hasil rumusan panitia 8 orang itulah yang menjadi bahan pembahasan. Selanjutnya dalam sidang kedua dibentuk lagi tiga panitia kecil. Pertama membahas rancangan UUD diketuai Soekarno, kedua, membahas ran-

cangan pembelaan tanah air (militer) diketuai Abikusno Tjokrosujoso, dan ketiga, membahas rancangan keuangan dan perekonomian diketuai Hatta.[12]

Dari catatan Yamin mengenai beberapa pidato anggota Badan Penyelidik pembicaraan berpusat pada tiga masalah yaitu mengenai struktur dan susunan negara, negara kesatuan atau federasi; soal hubungan antara agama dan negara atau sebaliknya; dan mengenai bentuk negara, apakah negara republik atau kerajaan. Pada persoalan yang kedua pembahasan selanjutnya kajian ini dilakukan, untuk mengetahui sejauh mana pergumulan yang terjadi dan bagaimana pendapat-pendapat kalangan Islam merupakan gagasan mereka. Pendapat-pendapat mengenai dasar negara sebagian diketahui dari pidato Supomo dalam sidang tanggal 31 Mei 1945.[13] Mengutip pendapat Hatta yang menegaskan bahwa dalam negara kesatuan seperti Indonesia, masalah kenegaraan harus dipisahkan dari masalah agama. Selanjutnya Supomo mengatakan adanya dua pendapat mengenai masalah tersebut. Pendapat pertama dari para ahli agama menyatakan bahwa Indonesia haruslah menjadi negara Islam, dan pendapat kedua yang disarankan Hatta, suatu negara kesatuan nasional yang memisahkan masalah kenegaraan dari masalah keagamaan, dengan lain kata bukan negara Islam.[14] Menurut Supomo perkataan negara Islam lain artinya dengan perkataan 'negara berdasar atas cita-cita luhur dari agama Islam'. Dalam negara Islam, negara tidak bisa dipisahkan dari agama. Negara dan agama ialah satu, bersatu padu. Mengambil contoh Turki, Supomo mengatakan semula merupakan negara Islam, tetapi sejak tahun 1924 Turki mengganti sifatnya bukan menjadi negara Islam, meskipun rakyatnya beragama Islam.[15]

Supomo mengingatkan agar jangan sekedar meniru negara lain di Timur Tengah yang dianggap sebagai negara Islam sebab berbagai kondisi dan latar belakangnya berbeda. Dikatakan oleh Supomo bahwa di negara-negara Islam sendiri juga terjadi perbedaan, khususnya mengenai bagaimana syari'ah Islam harus disesuaikan dengan kebutuhan internasional, dengan persyaratan masa kini, de-

ngan pikiran modern. 'Jadi seandainya kita di sini mendirikan negara Islam, pertentangan pendirian itu akan timbul juga'.[16] Supomo mengutip pendapat Muḥammad 'Abduh bahwa syari'ah Islam bisa diubah melalui *ijma'* asal tidak bertentangan dengan Qur'an dan hadis. Juga dikutip pendapat 'Alī 'Abd al-Rāziq yang dikatakan lebih radikal, bahwa agama terpisah dari hukum yang mengenai kepentingan negara. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam negara-negara Islam sendiri masih ada pertentangan pendirian tentang bagaimana seharusnya bentuk hukum negara, supaya sesuai dengan aliran zaman modern.[17]

Menurut Supomo mendirikan negara Islam di Indonesia berarti bukan negara kesatuan, sebab negara itu menghubungkan dengan golongan terbesar yaitu golongan Islam. Akan timbul persoalan *'minderheden'*, persoalan golongan agama yang kecil-kecil, walaupun ditegaskan bahwa suatu negara Islam akan menjamin kepentingan golongan lain sebaikbaiknya. Oleh karena itu, kata Supomo, cita-cita negara Islam tidak sesuai dengan cita-cita negara kesatuan yang kita idam-idamkan dan yang juga dianjurkan oleh Pemerintah Balatentara Jepang.[18] Supomo menganjurkan pembentukan negara nasional yang bersatu, yang mengatasi segala golongan dan akan mengindahkan dan menghormati keistimewaan segala golongan, baik golongan yang besar maupun golongan yang kecil. Dalam negara nasional yang bersatu itu, urusan agama akan diserahkan kepada golongan agama yang bersangkutan. Setiap orang atau golongan akan merdeka memeluk agama yang disukainya. Baik golongan agama yang besar maupun yang kecil akan merasa bersatu dalam negara.[19]

Dalam masa persidangan pertama Badan Penyelidik juga mendengarkan pidato Soekarno tangal 1 Juni yang terkenal *Lahirnya Pancasila*.[20] Soekarno mengemukakan lima asas dasar negara yaitu kebangsaan, peri kemanusiaan, permusyawaratan melalui perwakilan (demokrasi), kesejahteraan, dan ketuhanan. Berkat bantuan ahli bahasa, Soekarno menamai lima asas itu Pancasila. Selajuntnya Pancasila bisa diringkas menjadi Trisila: peri kebangsaan dan peri kemanusian di-

sebut sosio nasionalisme, demokrasi dan kesejahteraan disebut sosio demokrasi, dan ketuhanan. Seluruh asas ini akhirnya diringkas menjadi satu: gotong royong. Dalam penjelasannya mengenai asas ketiga, permusyawaratan perwakilan, Soekarno mengemukakan: 'Untuk pihak Islam, inilah tempat terbaik untuk memelihara agama ... Badan perwakilan inilah tempat kita untuk mengemukakan tuntutan-tuntutan Islam'.[21] Diharapkan agar ummat Islam mampu mengisi badan perwakilan itu sebanyak-banyaknya melalui pemilihan umum agar bisa dicapai mayoritas mutlak. Dengan suara mayoritas mutlak itu segala tuntutan Islam dapat diperjuangkan secara demokratis. Ditegaskan: 'Jika hal yang demikian tadi nyata terjadi, barulah dikatakan Islam benar-benar hidup di dalam hati rakyat kita'.[22]

Dalam sidang Panitia Kecil 8 orang tanggal 18 Juni, kebetulan pada hari-hari itu juga diselenggarakan sidang Dewan Pengawas Pusat (*Tyou Sangi-In*), maka sebagian anggota Dewan yang merangkap sebagai anggota Badan Penyelidik, diikutsertakan dalam sidang sehingga Panitia Kecil bertambah menjadi 38 orang. Mereka membahas 32 masalah yang diajukan oleh 40 anggota Badan Penyelidik.[23] Soekarno sebagai ketua Panitia Kecil mengakui kesulitan-kesulitan yang dihadapi Panitia untuk mempertemukan dua golongan Islam dan kebangsaan, terutama mengenai soal agama dan negara.[24] Dalam sidang Panitia itu selanjutnya dibentuk sebuah Panitia Kecil 9 orang anggota untuk merumuskan rancangan keputusan. Panitia 9 itu ialah Hatta, Subardjo, Maramis, Soekarno, Kahar Muzakkir, Wachid Hasjim, Abikusno Tjokorsujoso, dan Agus Salim.[25] Selanjutnya Panitia inilah yang berhasil merumuskan suatu persetujuan kompromi antara dua belah fihak yang oleh Sukiman disebut *gentlemen agreement* dan oleh Yamin disebut *Jakarta Cahrter* atau *Piagam Jakarta*.[26]

Teks Rancangan Pembukaan UUD (Piagam Jakarta)[27]

'Pembukaan: bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa, dan oleh sebab itu maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan, karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan

dan perikeadilan. Dan perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia dengan selamat sentausa menghantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang Negara Indonesia yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur. Atas berkat Rahmat Allah Yang Maha Kuasa, dan dengan didorongkan oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya. Kemudian dari pada itu untuk membentuk suatu Pemerintah Negara Indonesia Merdeka yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah-darah Indonesia, dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, maka disusunlah kemerdekaan kebangsaan Indonesia itu dalam suatu susunan negara Republik Indonesia, yang berkedaulatan rakyat, dengan berdasar kepada: ke-Tuhanan, *dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya*, menurut dasar kemanusian yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan serta dengan mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia'.

Rapat hari pertama masa sidang kedua tanggal 10 Juli ditandai oleh semangat persatuan yang meluap-luap dan keinginan untuk segera mencapai Indonesia merdeka. Selanjutnya sidang membahas tentang bentuk negara, republik atau kerajaan. Pemungutan suara yang dilakukan sesuai dengan usul Yamin menghasilkan 55 republik, 6 kerajaan, 2 lain-lain dan 1 blangko.[28] Kemudian dilanjutkan pemungutan suara hari berikutnya mengenai batas wilayah, 39 suara mendukung wilayah Indonesia meliputi bekas wilayah Hindia Belanda, Malaka, Borneo utara, Papua, Timor dan kepulauan sekelilingnya.[29] Rapat sore harinya disepakati membentuk 3 komisi masing-masing komisi UUD diketuai Soekarno, pertahanan (pembelaan) diketuai Abikusno Tjokrosujoso, dan ekonomi diketuai Hatta.[30] Sidang Panitia Perancang UUD yang dipimpin Soekarno merupakan sidang yang terberat karena menyangkut inti persoalan tentang dasar negara. Latuharhary dari golongan Protestan keberatan dengan kalimat yang terdiri dari tujuh kata *'de-*

ngan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya'.[31] Akibatnya mungkin besar terhadap agama lain. Karena itu diminta supaya dalam UUD diadakan pasal yang terang; kalimat ini bisa juga menimbulkan kekacauan misalnya terhadap adat istiadat.[32] Agus Salim menjawab, pertikaian hukum agama dengan hukum adat bukan masalah baru dan pada umumnya telah selesai. Ketentraman orang-orang yang beragama lain tidak perlu dirisaukan, keamanan mereka tidak tergantung kepada kekuasaan negara, tetapi dari adat ummat Islam yang 90%.[33] Wongsonegoro dan Husein Djajadiningrat juga keberatan dengan kalimat 'tujuh kata' tersebut. Kalimat itu mungkin sekali menimbulkan fanatisme, karena kaum muslimin seolah-olah dipaksa menjalankan dan mematuhi syari'ah Islam.[34] Wachid Hasjim membantah kemungkinan adanya paksaan itu, karena dalam negara demokrasi segala sesuatu diputuskan dengan musyawarah. Juga dibantah kalimat yang terdiri atas tujuh kata itu tajam, sebab ada anggota yang menganggap kurang tajam.[35]

Kontroversi mengenai tujuh kata itu terus berlangsung, meskipun untuk sementara waktu dapat diredakan oleh ketua sidang, Soekarno, yang berkali-kali menegaskan bahwa kalimat itu merupakan kompromi yang bisa dicapai dengan susah payah dan melihat sudah tidak ada keberatan yang diajukan dalam sidang Panitia, maka pokok-pokok dalam *preambule* dianggap sudah diterima. Namun ketika sidang membicarakan ditil pasal-pasal UUD, Wachid Hasjim mengaitkan salah satu inti yang telah disepakati mengenai *preambule* dengan pasal yang mengatur tentang presiden dan wakil presiden dan mengenai agama negara. Wachid Hasjim mengusulkan perubahan pasal 4 ayat 2 agar hanya orang yang beragama Islam yang dapat diterima sebagai presiden dan wakil presiden; dan agama negara adalah Islam, dengan jaminan kemerdekaan bagi penganut agama lain untuk beribadat menurut agama masing-masing. Pentingnya kedua hal tersebut menurut Wachid Hasjim untuk menjamin terciptanya peraturan yang berciri atau berbau Islam dengan alasan karena umumnya pertahanan negara

yang didasarkan pada keyakinan agama akan sangat hebat, karena menurut ajaran Islam orang hanya boleh mengorbankan jiwanya untuk ideologi Islam.[36]

Agus Salim yang dipandang mewakili golongan Islam yang sama dengan Wachid Hasjim menentang usul tersebut, karena hal itu, sekalipun penting, akan berakibat merusak jalan tengah dan kompromi yang telah disepakati. 'Apakah hal itu tidak bisa diserahkan kepada Badan Permusyawaratan Rakyat?', kata Agus Salim. 'Jika presiden harus orang Islam, bagaimana halnya dengan duta-duta dan sebagainya? Apakah artinya dengan janji kita untuk melindungi agama lain'.[37] Sukiman menyetujui usul Wachid Hasjim,[38] namun Bagus Hadikusumo melangkah lebih jauh mendukung usul Sanusi untuk menghilangkan kata 'bagi pemeluk-pemeluknya', kalimat itu menjadi 'dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam'. Menurut Hadikusumo tidak dapat diterima adanya suatu perundang-undangan yang ganda, satu untuk kaum muslimin dan satu lagi untuk ummat lainnya.[39] Djajadiningrat tidak setuju usul Wachid Hasjim, sebab dalam prakteknya tentu presiden orang Indonesia yang beragama Islam. Malah diusulkan agar pasal 4 ayat 2 (Presiden dan wakil presiden orang Indonesia asli) dihapuskan saja.[40]

Wongsonegoro merasa tercengang dengan perkembangan pembahasan oleh para anggota sidang yang mementahkan lagi kompromi yang telah disepakati. 'Jika masih mentah mungkin *preambule* tidak diterima', katanya menegaskan. Wongso selanjutnya menegaskan, karena mungkin diartikan negara boleh memaksa orang Islam untuk menjalankan syari'at agama, diusulkan supaya pasal 29 ayat 2 ditambah kata 'dan kepercayaannya', menjadi 'untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya masing-masing'.[41] Meskipun terjadi perdebatan mengenai soal inti hubungan agama dan negara, namun akhirnya sidang Panitia Perancang UUD yang dipimpin Soekar no tanggal 11 dan 13 Juli dapat mencapai kesepakatan menerima rancangan Panitia 9 dengan perubahan redaksional yang diserahkan kepada panitia penghalus bahasa,[42] dan menghapuskan ayat 2 pasal 4

tentang ketentuan presiden dan wakil orang Indonesia asli.[43]

Selanjutnya dalam sidang lengkap Badan Penyelidik tanggal 14 Juli, persoalan yang paling krusial muncul kembali. Hadikusumo menguatkan usul Kyai Sanusi untuk menghapus kata 'bagi pemeluk-pemeluknya', seperti yang disebutkan di muka. Sekali lagi Soekarno selaku ketua komisi UUD, mengemukakan bahwa *preambule* itu merupakan hasil kompromi dua pihak, sehingga perselisihan dapat dihindari. Tiap kompromi hakekatnya menerima dan memberi. Panitia berketetapan hati untuk memegang teguh kompromi itu. Soekarno menegaskan 'Saya harap rapat besar suka membenarkan sikap Panitia itu'.[44] Namun Hadikusumo kambali mempersoalkan kalimat yang tersusun dalam 'tujuh kata' itu akan mengakibatkan timbulnya dua hukum, satu untuk orang Islam dan satunya lagi untuk bukan orang Islam.[45] Soekarno kembali menegaskan adanya perubahan dari hasil kompromi dengan menghilangkan kata 'bagi pemeluk-pemeluknya' yang telah disetujui oleh Panitia.[46] Abikusno mengulang lagi penegasan bahwa apa yang termuat dalam *preambule* itu merupakan buah kompromi antara golongan Islam dan golongan kebangsaan. Jika kompromi itu masih harus dimentahkan lagi, tentu kita sependapat dengan pendapat Hadikusumo, menghapus kata "bagi pemeluk-pemeluknya", tetapi untuk mengadakan persatuan diharapkan hendaknya kita mengadakan perdamaian. 'Jangan sampai nampak kepada dunia luar bahwa kita berselisih faham', kata Abikusno yang disambut tepuk tangan peserta sidang. Sidang hari itu diakhiri dengan keputusan menerima naskah rancangan *preambule* yang disusun Panitia 9, disertai tujuh kata "dengan kewajiban ...", dengan suara bulat dan sedikit perubahan redaksional yang diusulkan Abikusno.[47]

Selanjutnya rapat besar (lengkap) Badan Penyelidik tanggal 15 Juli mendengarkan penjelasan ketua Komisi UUD, Soekarno, dan ketua Panitia Kecil Perancang UUD, Supomo. Dalam penjelasan selanjutnya Supomo mengingatkan:

> Tuan Ketua! Kemarin sidang ini telah menerima pembukaan *preambule* dari pada Undang-undang Dasar, telah menerima dengan suara bulat pembukaan ini, maka pembukaan ini mengandung cita-cita luhur dan pokok-pokok pikiran tentang dasar dan tentang sifat-sifat Negara Indonesia yang hendak kita bentuk.[48]

Menurut Supomo, sistem negara berdasar ke-Tuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya, berarti negara memperhatikan keistimewaan penduduk yang terbesar yang beragama Islam. Rumusan itu merupakan hasil *gentlemen agreement* dari dua golongan Islam dan kebangsaan. Artinya, sudah dapat dicapai kompromi supaya kita bangsa Indonesia dapat bersatu atas dasar memberi dan menerima. Prinsip dari *gentlemen agreement* ialah bahwa kedua belah pihak tidak boleh menghendaki lebih dari apa yang telah dikompromikan. Diingatkan pula bahwa kedua belah pihak telah diwakili dalam Panitia, dari golongan Islam Wachid Wasjim dan Agus Salim, sedang fihak lain Maramis dan Latuharhary.[49]

Supomo selanjutnya menegaskan bahwa Panitia menerima dengan suara bulat pasal 28 tentang agama. Ayat 1 dari pasal ini dirumuskan 'Negara berdasar atas ke-Tuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya.[50] Menurut Supomo:

> Perkataan itu kita ambil dari pembukaan. Sesuai dengan *gentlemen agreement* itu, sebetulnya ketentuan dalam pembukaan telah cukup. Tetapi kita maju selangkah, maju juga dengan ketentuan dalam Undang-undang Dasar.[51]

Ayat 2 pasal tersebut juga disepakati dengan rumusan 'Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama lain dan untuk beribadat menurut kepercayaan masing-masing'. Ayat 2 masuk dalam pembukaan itu, dan dimajukan juga dalam kompromi itu. Supomo selanjutnya mengatakan:

> Sekali-kali bukan maksudnya akan mengganggu, dan membatasi golongan-golongan lain yang beragama lain, sama sekali tidak. Itu juga diterangkan. Memang kita menghendaki dasar

ke-Tuhanan dan dasar kemanusian, dan atas dasar-dasar itu dengan sendirinya kita harus menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama lain dan beribadah menurut kepercayaan masing-masing ... Ini adalah suatu kompromis, artinya bahwa kaum kebangsaan atau salah seorang yang bukan beragama Islam tidak boleh—umpamanya—minta atau mendesak supaya mengurangi jaminan kepada kaum Islam, sebab sudah menjadi kompromis, perjanjian moral yang sangat luhur; dan begitu sebaliknya ... janganlah golongan agama minta jaminan lebih lagi untuk ditambahkan dalam pasal apapun ... Jadi kedua belah fihak sudah cukup terjamin kepentingannya. Golongan kebangsaan tidak akan mendesak terhadap agama Islam dan sebaliknya agama Islam tidak akan minta jaminan lagi terhadap agama lain. ... Tetapi saya kemukakan lagi bahwa hal itu sudah menjadi *gentlemen agreement* yang tidak boleh dikurangi dan ditambah.[52]

Menurut Supomo, jika ayat 1 pasal 28 dibaca begitu saja, sudah tentu dalam hati sanubari para warga yang tidak beragama Islam akan timbul rasa khawatir. 'Jangan kuatir', kata Supomo, sebab dalam ketentuan selanjutnya negara menjamin dengan pengertian 'Kamu boleh beribadat menurut agama dan kepercayaanmu masing-masing'.[53]

Penjelasan Supomo itu pun ternyata belum meredakan ketegangan yang terjadi. Dalam rapat malam harinya, perdebatan mengenai soal ini muncul lagi. Hadikusumo mengulangi lagi pernyataannya mengenai 'tujuh kata' dan meminta penjelasan ketua sidang apa arti kata itu dan menuntut—karena arti kata itu tidak jelas—agar diubah oleh sidang karena sidang ini menurut Hadikusumo berwenang untuk itu. Tetapi 'kalau sidang mupakat, saya terima'. Hanya perlu saya nyatakan di sini, 'bahwa saya tidak mupakat, kalau saya tidak boleh berbicara'.[54] Wongsonegoro kembali mengingatkan bahwa rumusan-rumusan itu merupakan hasil kompromi yang telah disepakati. Hatta menyetujui usul Dahler yang menyanggah usul Abdul Patah Hasan yang menghendaki perubahan kata 'untuk' menjadi 'yang' (*untuk* memeluk agama lain *yang* memeluk agama lain) dan disetujui pula oleh Supomo. Akhirnya sidang menyetujui dengan 'mupakat' dan diterima bulat sesuai dengan teks yang disusun Panitia.[55]

Akan tetapi Masjkur menegaskan tuntutan yang sejalan dengan rekannya, Wachid Hasjim, bahwa arti 'tujuh kata' dalam *preambule* hanya mungkin terlaksana secara nyata jika presiden dan wakil presiden orang Islam, jika diakui Islam sebagai agama negara, dan jika presiden dan wakilnya bersumpah menurut agama Islam, bukan 'menurut agamanya'. Kata 'nya' menurut Masjkur memberi arti presiden tidak harus beragama Islam.[56] Soekarno mengusulkan kompromi dengan menghilangkan kata 'menurut agamanya'. Suatu kompromi menurut Soekarno tidak mungkin 100%, harus memberi dan menerima.

Suasana yang terjadi makin menegangkan. Diusulkan agar diadakan pemungutan suara untuk mendapatkan keputusan agar persidangan tidak berlarut-larut, ditolak sidang. Kahar Muzakkir sambil menggebrak meja kembali mengusulkan jalan tengah baru agar semua kata mengenai agama dicoret sama sekali, mulai dari kata-kata pertama pernyataan Indonesia merdeka sampai 'tujuh kata', termasuk pasal-pasal UUD yang mencantumkan kata Tuhan atau Allah dan agama Islam, sehingga tidak tersisa sama sekali.[57] Ketika Radjiman, ketua sidang, menawarkan untuk dilakukan pemungutan suara terhadap usul Masjkur, Ahmad Sanusi menolak 'Tidak bisa, Tuan, tidak bisa di*stem*. Perkara agama tidak bisa di*stem*! Kita terima usul Muzakkir atau Masjkur?'.[58] Hadikusumo kembali mengusulkan, tidak setuju jalan tengah. Kalau sekiranya usulnya ditolak, dia menerima negara netral yang diusulkan Kahar Muzakkir. Hadikusumo mengatakan:

> Terang-terangan saja, sebab kalau memang ada keberatan akan menerima ideologi ummat Islam, siapa yang mupakat yang berdasar Islam, minta supaya menjadi negara Islam. Kalau tidak, harus netral terhadap agama. Itulah terang-terangan, itulah yang lebih tegas... supaya diusulkan apakah negara kita berdasar agama atau tidak. Kalau tidak, tidak, habis perkara.[59]

Dalam rapat besar keesokan harinya, Soekarno, dengan bercucuran air mata memohon dengan sangat agar sidang memberikan mufakatnya kepada pemecahan itu. Akhirnya

sidang menyetujui pembukaan UUD yang disusun Panitia, dan perubahan yang diusulkan Wachid Hasjim, pasal 4 ayat 2 tentang presiden dan wakilnya dari orang Islam serta pasal 28 Islam sebagai agama negara.[60] Kegigihan Soekarno untuk memperjuangkan mufakat bulat bagi semua aliran dapat membuka jalan yang bisa diterima seluruh rakyat Indonesia, merupakan bagian dari obsesinya yang diperjuangkan sejak akhir tahun dua puluhan.[61] Akan tetapi yang lebih penting ialah pandangannya yang realistis, tanpa dukungan golongan Islam sesudah suatu negara resmi dibentuk di Indonesia, akan menghadapi masalah yang serius untuk menghadapi kembalinya militer Belanda yang didukung sekutu. Pertempuran yang sudah diperkirakan akan terjadi menghadapi ancaman itu akan mengobarkan seluruh lapisan rakyat, dan itu akan terjadi bila peran Islam dalam negara itu jelas.

Sementara itu sehari setelah bom atom dijatuhkan di Hiroshima dan Nagasaki, Komando Tertinggi Jepang di Saigon menyetujui pembentukan panitia untuk mempersiapkan penyerahan kekuasaan pemerintahan dari Balatentara Jepang. Soekarno, Hatta dan Radjiman diundang ke Saigon. Disetujui suatu majelis yang mempersiapkan kemerdekaan untuk membentuk UUD akan bersidang di Jakarta tanggal 19 Agustus dan pada tangggal 24 Agustus Indonesia akan memperoleh kemerdekaan dari Jepang.[62] Dari kesepakatan itu di Jakarta dibentuk sebuah Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia tanggal 14 atau 15 Agustus. Selain ketua Soekarno dan wakil ketua Hatta, anggota Panitia terdiri dari 19 orang dan dalam rapat tanggal 18 Agustus ditambah 6 orang.[63] Timbul desakan dari gerakan pemuda yang mempersoalkan apakah tepat proklamasi kemerdekaan dilakukan atas nama sebuah panitia yang dibentuk Jepang? Sejak pertengahan Februari terjadi pemberontakan Peta di Blitar yang membangkitkan semangat agitasi anti-Jepang. Sejumlah pemuda Peta di bawah pimpinan Sukarni 'menculik' dwitunggal Soekarno Hatta untuk diselamatkan dari pemberontakan pemuda, namun rencana itu gagal. Mereka menghendaki proklamasi dilakukan seorang pemimpin yang jelas

anti-Jepang. Akhirnya Soekarno dan Hatta mengambil oper tanggung jawab ini, dan proklamasi secara terbuka diumumkan tanggal 17 Agustus 1945.[64]

Setelah pernyataan proklamasi itu, keesokan harinya para anggota PPKI diundang untuk menghadiri rapat darurat. Pagi hari sebelum sidang dimulai Hatta mengundang sejumlah pemimpin Islam yang menjadi anggota Panitia untuk meninjau kembali rumusan-rumusan yang diperdebatkan sebelumnya. Hadir ketika itu Bagus Hadikusumo, Wachid Hasjim, Kasman Singodemejo, dan Teuku Hasan dari Sumatera.[65] Hatta berpendapat bahwa masalah yang diperdebatkan itu perlu ditinjau kembali berhubung seorang perwira angkatan laut Jepang menyampaikan keterangan, rakyat Kristen di bagian timur Indonesia akan menolak masuk ke dalam republik yang baru dibentuk bila rumusan itu tetap dipertahankan dalam konstitusi.[66] Hatta menyarankan agar perumusan itu dihapuskan saja dari konstitusi demi kesatuan dan keutuhan wilayah Republik Indonesia. Akhirnya mereka sampai pada kesimpulan bahwa dalam kenyataan Indonesia hanya dapat bersatu dan menjadi kesatuan wilayah bila dalam UUD tidak terdapat satu ketentuan yang langsung berkaitan dengan Islam.

Sidang hari itu kemudian menerima perubahan yang disarankan Hatta hasil pertemuan tidak resmi dengan sejumlah pemimpin Islam tersebut. Perubahan yang terpenting ialah dihapuskannya 'tujuh kata', dan selanjutnya dalam setiap kata *Ketuhanan* ditegaskan menjadi *Ketuhanan Yang Maha Esa* dan perubahan serupa juga dilakukan dalam setiap pasal UUD mengenai agama, dan terakhir syarat presiden dan wakil presiden harus orang Islam dihapuskan. Selain itu juga perubahan-perubahan redaksional lain yang kurang penting. Selanjutnya sidang tanggal 19 Agustus membicarakan persoalan yang harus dipecahkan mengenai pemerintahan daerah, pertahanan, dan departemen-departemen yang dibentuk. Usul kompromi disetujui masalah agama menjadi bagian dari kementerian pendidikan.[67] Pada tanggal 29 Agustus PPKI dibubarkan dan para anggotanya dilebur ke dalam Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP),

sebagai badan perwakilan rakyat sementara yang bertugas antara lain membantu pemerintah. Tanggal 31 Agustus kabinet presidensil pertama terbentuk tanpa kementerian agama, yang disusul kemudian kabinet parlementer pertama (Kabinet Sjarir I), 14 November, juga tanpa kementerian ini.

Demikianlah kemelut ideologi mengawali kelahiran negara baru berakhir dalam suatu kompromi yang khas. Indonesia secara konstitusional bukanlah negara Islam, tetapi juga bukan negara sekuler yang memandang agama sebagai masalah pribadi yang sama sekali terlepas dari negara. Meminjam ungkapan Boland, suatu jalan tengah dicapai untuk mengatasi kemelut dari gagasan mengenai suatu negara yang ingin mengakui suatu keagamaan tertentu dan ingin bersikap positif terhadap agama lain.[68] Suatu ungkapan yang dinyatakan di belakang hari untuk mendukung konsep ini bahwa agama merupakan unsur mutlak *nation and character building*. Penyelesaian yang secara khas yang dihasilkan bukanlah suatu UUD yang secara formal menegaskan asasnya menurut Islam, tetapi nilai-nilai luhur menurut keyakinan itu secara sungguh-sungguh hendak dikaitkan dalam menafsirkan salah satu dari lima sila yang terpenting, Ketuhanan Yang Maha Esa, bahwa hanyalah Islam yang menganut prinsip Ketuhanan tersebut.[69]

Selanjutnya Hatta mengatakan:

> Pada waktu itu kami dapat menginsyafi, bahwa semangat Piagam Jakarta tidak lenyap dengan menghilangkan perkataan 'ke-Tuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya' dan menggantinya dengan 'ke-Tuhanan Yang Maha Esa'. Dalam negara Indonesia yang kemudian memakai semboyan Bhineka Tunggal Ika, tiap-tiap peraturan dalam kerangka Syari'ah Islam, yang *hanya* mengenai orang Islam dapat dimajukan sebagai rencana UU ke DPR, yang setelah diterima DPR mengikat ummat Islam Indonesia. Dengan cara begitu lambat laun terdapat *bagi ummat Islam* Indonesia suatu sistem Syari'ah Islam yang teratur dalam UU, berdasarkan Qur'an dan Hadith, yang sesuai pula dengan keperluan masyarakat Islam sekarang.[70]

Bagi Bagus Hadikusumo, kesepakatan di depan Hatta, bukan hal yang baru, sebab Bagus Hasikusumo sejak per-

sidangan BPUKI sudah mengajukan usul suatu negara yang netral agama sekiranya tuntutan negara Islam atau negara berdasar Islam ditolak. Bagus Hadikusumo tidak menghendaki keputusan yang setengah-setengah atau kompromi. Kata 'bagi pemeluk-pemeluknya' menurut Hadikusumo tidak memberi ketegasan suatu dasar Islam bagi negara, sebab kata itu akan menimbulkan dualisme hukum, satu untuk ummat Islam dan satu lagi untuk bukan Islam. Akan tetapi Hatta dalam pertemuan tidak resmi menjelang sidang tanggal 18 Agustus menegaskan 'Perbedaan hukum antara penduduk yang beragama Islam atau beragama Kristen akan terdapat terutama dalam bidang hukum keluarga',[71] sedang hukum lain pidana atau perdata tidak ada perbedaan, mesti ada persatuan. Kemungkinan ada pengaruh dari agama Islam terhadap hukum lain barangkali akan terjadi pula, sebab hukum yang diatur dalam tata hukum Indonesia seharusnya mencerminkan perasaan dan rasa keadilan masyarakat, dan bagian terbesar dari masyarakat Indonesia beragama Islam.

Sementara bagi Wachid Hasjim yang ikut mempersiapkan *preambule* dalam Panitia 9, menuntut lebih jauh, presiden dan wakil presiden harus orang Islam, dan agama negara, Islam. Kesepakatan di depan Hatta itu juga sebenarnya bukan suatu hal yang tidak diduga, meskipun dikatakan bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila berkaitan dengan monotisme tauhid menurut Islam, tetapi Wachid Hasjim melihat persatuan nasional merupakan aspek yang penting pula. Wachid Hasjim menulis tanggal 25 Mei 1945:

> Sejarah masa lampau kami (dia kemukakan) telah menunjukkan bahwa kami belum mencapai kesatuan. Demi kepentingan kesatuan ini, yang sangat kami perlukan secara mendesak dan dalam usaha untuk membangun negara Indonesia kita, di dalam pikiran kami pertanyaan yang terpenting bukanlah: 'Di manakah akhirnya tempat Islam (di dalam negara itu)?' Akan tetapi pertanyaan yang terpenting ialah, 'Dengan jalan manakah akan kami jamin tempat agama (kami) di dalam Indonesia merdeka?'
>
> Karena itu sekali lagi saya ulangi: Yang sangat kita perlukan saat ini adalah persatuan bangsa yang tidak terpecahkan.[72]

Masa lima tahun pertama usia Republik yang baru itu ditandai hasrat bersama yang sangat kuat untuk mempertahankan kesatuan dan keutuhan wilayah. Inilah salah satu faktor mengapa para pemimpin Islam rela mengorbankan tuntutannya menghapuskan tujuh kata dan pasal lain yang berkaitan dengan itu yang sudah dicapai dengan susah payah dan diterima kalangan nasionalis sebagai suatu kompromi. Hasrat yang demikian selain bagi golongan Islam sendiri, pada tingkat tertentu juga tercermin antara golongan Islam dan nasionalis, mereka dalam banyak hal memiliki persamaan, walaupun tidak dipungkiri ada perbedaan-perbedaan. Sudah tentu juga terjadi insiden lain yang kadang-kadang menimbulkan persaingan sengit untuk memperebutkan pengaruh dalam menyelesaikan persoalan khususnya menghadapi Belanda. Salah satu konflik yang timbul antara golongan Sjahrir, kelompok kiri anti Jepang, dengan kaum nasionalis lainnya. Setelah perjanjian *Renvile* awal tahun 1948, Pemerintah Republik kemudian terlibat konflik dengan gerakan Darul-Islam, dan disusul pemberontakan komunis di Madiun.

Kemerdekaan Indonesia pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dari tuntutan ummat Islam, mereka berjuang dengan darah dan harta demi mencapai kemerdekaan Indonesia, karena itu wajar bila mereka menghendaki Indonesia merdeka itu sebagai negara Islam. Apa yang mereka lakukan dalam sidang-sidang BPUPKI merupakan cerminan dari tekad itu. Namun sayang hasil maksimal yang telah dicapai dengan jalan kompromi-kompromi yang sampai sidang terakhir BPUPKI diterima semua pihak, akhirnya terhenti begitu saja dengan kesepakatan baru di luar sidang, antara beberapa pemimpin Islam dengan Hatta.

Walaupun terjadi semua insiden yang menegangkan itu, kurun waktu lima tahun pertama dapat dianggap suatu periode yang relatif memiliki daya tarik persatuan yang kuat untuk mempertahankan negara proklamasi. Ini terutama bagi golongan Islam, sebab bagi mereka perjuangan mempertahankan kemerdekaan Indonesia merupakan bagian dari perjuangan mereka untuk menegakkan agama, me-

negakkan *kalimah Allah*. Dengan latar belakang itu NU pada tanggal 22 Oktober 1945 mengeluarkan pernyataan *Resolusi Jihad*, berperang membela tanah air Indonesia melawan penjajah Belanda adalah wajib bagi setiap muslim Indonesia.[73] Penegasan ini sampai pada tingkat tertentu berhasil merangsang pecahnya pertempuran di Surabaya tanggal 10 November yang kemudian diabadikan sebagai Hari Pahlawan.

Sepuluh tahun sesudah proklamasi barulah pemilihan umum dapat diselenggarakan, tidak satu pun partai tampil sebagai pemenang mayoritas mutlak. Pemilihan umum itu menghasilkan empat kekuatan yang berimbang, tidak bisa tidak mereka tidak bisa menghindari kompromi-kompromi, baik dalam parlemen maupun majelis konstituante. Partai-partai Islam selanjutnya meneruskan perjuangan mereka menjadikan Islam sebgai dasar negara dalam majelis konstituante. Namun demikian kemajuan politik Islam dapat dikatakan tidak berhasil diperjuangkan melalui kedua lembaga tersebut. Fakta bahwa suara partai-partai Islam digabung menjadi satu tidak mungkin mencapai mayoritas mutlak tidak berhasil diikuti kemampuan politik untuk melakukan negosiasi dan kompromi-kompromi, bahkan dalam banyak hal partai-partai itu sendiri tidak bersatu menghadapi kepentingan bersama mereka. Mereka saling mendesakkan kepentingan masing-masing tanpa mampu melakukan kompromi untuk menggalang kekuatan yang kompak, akhirnya memberi peluang campur tangan Presiden Soekarno. Dari segi ini dasawarsa kedua usia Republik dapat dikatakan sebagai zaman Soekarno, suatu zaman ketika Presiden Soekarno makin lama makin berhasil menggalang kekuatan di tangannya sendiri. Obsesinya tentang Indonesia Merdeka bagi semua golongan dan aliran, dan diterima seluruh lapisan rakyat, yang diperjuangkan sejak akhir tahun dua puluhan, bermuara dalam konsep politik pada bagian terakhir masa kekuasaannya, Nasakom dan Demokrasi Terpimpin.[74] Gagasan yang hendak membangun bersatu padunya semua kekuatan dan aliran itu akhirnya tidak bisa menghindari realitas suatu peluang bagi kekuat-

an komunis terus mengembangkan diri yang secara prinsip tidak bisa diterima dalam akar budaya politik nasional yang relegius dan ber-Ketuhanan Yang Maha Esa.

Setelah bekerja beberapa tahun Majelis Konstituante berhasil mencapai kesepakatan mengenai beberapa masalah, namun masalah yang akhirnya berkembang menjadi *issue* pokok menjelma menjadi dua blok kekuatan yang sama sekali tidak dapat dikompromikan. Masalah itu ialah tentang rumusan dasar negara yang intinya merupakan masalah lama yang berkembang ketika awal kemerdekaan, yaitu apakah dasar negara itu Pancasila atau Islam. *Issue* pokok inilah yang kemudian menimbulkan dua blok kekuatan, satu pihak golongan Islam yang menghendaki Pancasila sebagai sebagai dasar negara itu dengan tambahan "tujuh kata" yang dirumuskan sebagai Piagam Jakarta oleh Panitia 9, dan di pihak lain golongan nasionalis dan golongan agama lain serta komunis menghendaki Pancasila sebagai dasar negara, tanpa tambahan "tujuh kata".

Sampai sejauh mana konsep politik golongan Islam dalam Majelis Konstituante berhasil merumuskan konsep mereka mengenai negara berdasar Islam secara matang dan utuh dan berhasil memecahkan masalah yang paling dasar, keadilan sosial dan kesejahteraan bagi semua, masih menjadi pertanyaan besar. Baik Boland maupun Syafi'i Maarif sama-sama tidak melihat gagasan mereka berisi konsep yang lengkap dan utuh. Konsep pemikiran politik mereka "hanya sekedar permainan kata belaka, atau dengan perkataan lain, suatu perjuangan untuk sekedar memperoleh merk sebuah negara Islam", kata Boland;[75] sementara menurut Syafi'i Maarif, "debat retorik ini tidak lebih dari silat lidah dan tidak selalu menyentuh inti masalah".[76] Beberapa kalangan Masyumi, misalnya Jusuf Wibisono, mempunyai pendirian sebaiknya dari semula partai-partai Islam lebih bersifat luwes dan menerima Pancasila sebagai dasar negara. Jusuf bukan tidak setuju dengan dasar Islam, tetapi dia melihat kenyataan.[77] Sementara itu Prawoto yang menggantikan Natsir selaku ketua umum Masyumi memandang lain. Walaupun golongan Islam akhirnya akan ke situ

juga, menerima Pancasila, tetapi memperjuangkan Islam sebagai dasar negara merupakan kewajiban. Ada tiga alasan yang dipakai sebagai dasar pendirian ini. Pertama, partai-partai Islam umumnya telah menjanjikan kepada pemilihnya untuk memperjuangkan Islam sebagai dasar negara; kedua, forum Konstituante dilihat sebagai forum yang tepat untuk memperjuangkan cita-cita tersebut; dan ketiga, sekaligus sebagai da'wah untuk memberi pengertian tentang Islam kepada anggota Konstituante dan rakyat umum dengan pidato-pidato wakil. golongan Islam yang banyak diliput media massa.[78] Perdebatan tentang dasar negara berlangsung sampai rapatnya terakhir, 2 Juni 1959, tanpa satu pun keputusan. Pemungutan suara yang dilakukan menghasilkan suara 263 setuju dengan usul Presiden Soekarno untuk kembali ke UUD 1945 seperti yang dirumuskan tanggal 18 Agustus 1945; 203 menentang, dari golongan Islam, yang menginginkan anak kalimat yang terdiri dari "tujuh kata" dimasukkan dalam Pembukaan UUD 1945.

Jelaslah tidak mungkin dihasilkan kemenangan dua pertiga suara, baik golongan Islam maupun nasionalis yang mendukung Pancasila. Sikap keras kepala yang tidak diikuti kemampuan membaca peta kekuatan politik sesungguhnya yang berkembang, akhirnya seluruh perjuangan konstitusional mereka berhenti tanpa hasil. Presiden Soekarno dengan dukungan militer dan Suwirjo (PNI) akhirnya menyatakan dekritnya membubarkan Majelis Konstituante dan menyatakan berlakunya kembali UUD 1945 tanggal 5 Juli 1959.

B. PROBLEM AGAMA

Sejak awal sejarah Islam hubungan agama-negara merupakan fenomena yang menarik, karena itu muncul ungkapan Islam adalah agama dan negara (politik), *al-Islām dīn wa daulah.* Namun realitas ini sebenarnya bukan terjadi dalam konteks Islam saja. Kebanyakan dari seluruh peristiwa sejarah ummat manusia, agama telah melibat secara men-

dalam ke seluruh kehidupan manusia di dalam masyarakat, kata Montgomery Watt.[79] Ajaran Isa yang murni seperti umumnya dianggap orang, tidaklah tanpa relevansi politik.[80]

Dalam sejarah Islam dapat dilihat perbedaan ungkapan yang dipakai untuk menyatakan sasaran risalah Nabi Muhammad SAW. Ketika di Mekkah sering diungkapkan dengan ajakan kepada manusia dalam arti universal, maka ketika di Madinah ajakan ditujukan kepada *qaum, ummah,* kabilah atau suku dan masyarakat, suatu badan politik yang modelnya telah dikenal masyarakat Arab ketika itu. Nabi Muhammad SAW sendiri menyatakan seperti diungkapkan al-Qur'an: "Sesungghunya aku pemberi peringatan yang nyata",[81] ketika dia dituduh sebagai raja atau pemimpin politik di Mekkah. Katika di Madinah Nabi Muhammad SAW tidak memperoleh tuduhan seperti itu, bahkan telah berhasil menggalang solidaritas komunal antar berbagai suku ke dalam wadah *ummah* yang efektif. Sampai akhirnya Nabi Muhammad wafat, warisan yang ditinggalkan adalah suatu kenyataan negara atau sistem politik yang telah berdiri dan menguasai sebagian besar semenanjung Arabia.

Dalam perkembangannya kemudian, terutama setelah kekuasaan dinasti Abbasiyah mengalami kemunduran, sejarah politik Islam mencatat dua hal penting. Pertama, *khilāfah* yang semula tunggal dan bersifat sentral berubah karena munculnya lembaga serupa di Mesir, *Khilāfah* Fāṭimiyyah, dan di Spanyol, *Khilāfah* Umayyah, yang dibangun keturunan Mu'āwiyah.[82] Setelah ituberubah lagi menjadi tunggal di bawah kekuasaan dinasti Ottoman di Turki yang mengambil alih kekuasaan dari Khalifah al-Mutawakkil, khalifah terakhir keturunan 'Abbāsiyah di bawah bayang-bayang Mamalik di Mesir.[83] Kedua, munculnya kesultanan (*sulṭānah*) baru yang berkuasa di daerah-daerah dan mereka tunduk kepada khalifah yang berkedudukan di pusat. Kepatuhan ini ditandai dengan pembayaran zakat, hasil pampasan perang dan lain-lain yang dilakukan sultan kepada khalifah dan adanya legitimasi keagamaan berupa penge-

sahan kesultanan yang bersangkutan secara hukum (fikih).[84]

Tentu saja melalui proses sejarah yang panjang dan rumit, namun bisa disimpulkan, lambat laun kelembagaan politik dalam Islam telah mencapai bentuk yang mapan dan dalam kurun waktu yang panjang dianut secara resmi, khususnya di lingkungan sunni, dan diakui memiliki kebenaran. *Khilāfah* dipandang sebagai lembaga yang memiliki otoritas keagamaan, memiliki kewenangan untuk mengaplikasikan ajaran agama ke dalam kehidupan masyarakat dan kehidupan bernegara dan memberi legitimasi keabsahan dari sudut pendangan keagamaan (fikih) terhadap semua perilaku lembaga-lembaga sosial lainnya.[85] Lembaga *sulṭānah* dipandang sebagai lembaga politik yang memiliki kekuasaan mengatur dan menyelenggarakan kehidupan duniawi dalam suatu tata sosial yang luas, namun demi-kian lembaga itu menjalankan kekuasaannya setelah mendapat pengesahan dari khalifah.[86]

Kedua konsep ini agaknya lahir didasari hadis sahih riwayat Ahmad *al-A'immah min Quraisy* (kekuasaan yang sah dari Quraisy). Di belakang hari makna Quraisy tidak diterjemahkan secara harfiah, tetapi berarti kemampuan. Kabilah Quraisylah ketika itu yang dipandang mampu untuk memegang kekuasaan setelah Nabi Muhammad, sebab dari kabilah lain tidak memungkinkan terjaminnya kesatuan *ummah* untuk memelihara sistem kekuasaan yang diwariskan Nabi Muhammad.[87] Konsep hukum fikih yang diterima kemudian menjabarkan hadis tersebut berkaitan dengan kedua lembaga itu, kekuasaan yang sah itu adalah kekuasaan *khilāfah* yang harus dipegang keturunan Quraisy, suku mana Nabi Muhammad berasal; sedang kekuasaan *sulṭānah* tidak harus demikian. Walaupun secara teoritis hal ini masih tidak kurang dipersoalkan, namun bukti-bukti sejarah mengungkapkan demikian. Kejatuhan kahlifah terakhir dinasti Umayyah abad VII dilakukan oleh keturunan suku yang sama walaupun dari kakek yang berbeda, kemudian keturunan mereka mendirikan *khilāfah* baru di Spanyol per-

mulaan abad IX, setelah mereka berkuasa di sana sebelumnya kurang lebih 70 tahun. Dinasti Mamalik di Mesir abad XII dengan susah payah memboyong keturunan Abbāsiyah terakhir untuk dinobatkan menjadi khalifah di Mesir. Selanjutnya Sultan Salim dari Turki abad XVI, menjemput Khalifah al-Mutawakkil, khalifah terakhir keturunan Abbāsiyah di bawah bayang-bayang Mamalik, untuk dinobatkan menjadi khalifah di Turki.[88]

Pada masa kesultanan Turki ini konsep Quraisy itu berakhir, sebab pemegang kekuasaan *khilāfah* selanjutnya berasal dari keturunan Salim sendiri yang tidak berdarah Quraisy. Namun institusi *khilāfah* akhirnya kembali tunggal dan sentral, hanya ada satu dalam dunia Islam, sampai akhirnya dihapuskan Mustafa Kamal, pemimpin nasionalis Turki, tahun 1924.[89]

Pemakaian gelar sultan oleh Raja Demak Tranggana kemudian Raja Mataram dan Banten, jika dilihat dari perkembangan konsep politik yang berkembang di Timur Tengah abad yang sama, nampaknya bukan tanpa signifikansi keagamaan. Walaupun Sultan merupakan lembaga politik dan bersifat duniawi (karena itu perlu pengesahan khalifah), tetapi betapapun tidak bisa melepaskan fungsi kegamaannya. Berbagai fungsi ini seperti pengangkatan kadi (hakim), pemungutan zakat atau sedekah, pajak dan tugas-tugas keagamaan lainnya yang bertalian dengan kehidupan sosial dan masyarakat, pelaksanaan hukum syari'ah, khususnya mengenai *faṣl al-khuṣūmāt* (sengketa perkara yang memerlukan hakim) dan lain-lain, memerlukan perangkat kelembagaan di bawah wewenang sultan. Semua hal tersebut secara langsung menyangkut bidang keagamaan yang bertalian dengan kehidupan masyarakat. Dengan demikian maka sultan memerlukan legitimasi keagamaan untuk dapat melaksanakan fungsinya secara sah. Dalam kaitan inilah raja-raja Mataram dahulu mendapat sebutan *Kalipatullah Panatagama ing Bumi (Tanah Jawi)* di belakang nama kebesarannya.

De Graaf dan Pigeaud mengungkapkan keterangan bah-

wa gelar raja-raja Islam di Jawa tidak diterima langsung dari khalifah di Turki. Raja Tranggana menerima gelar dari seorang wali Syekh Nurullah yang kemudian dikenal sebagai Sunan Gungjati. Panembahan Senapati dan Jaka Tingkir menerima gelar dari Sunan Giri.[90] Sultan Agung Mataram dan Raja Banten bahkan berusaha memperoleh gelar dari Mekkah.[91] De Graaf memang akhirnya meragukan berita pemberian gelar itu karena keterangan pemberian gelar baru diungkapkan dalam naskah tertua *Babad Tanah Jawi* yang disusun kemudian jauh sesudah peristiwa itu sendiri terjadi. Penulisan sejarahnya, menurut De Graaf, kemungkinan diolah sedemikian rupa sehingga kerajaan Mataram yang luas itu memperoleh legitimasi kebesarannya sejak zaman keemasan Mataram yang terdahulu.[92]

Barangkali keraguan De Graaf itu bisa dipahami karena ketiadaan bukti yang bisa dilacak untuk mempercayai kebenaran pemberian gelar sultan raja-raja Islam di Jawa dan kemungkinannya pemberian gelar itu dari khalifah di Turki. Kontroversi ini agaknya kurang penting jika dikaitkan dengan dua hal berikut ini. Pertama, adanya berita pemberian gelar itu dari Turki kepada raja-raja Islam di Melayu, dan kedua, adanya kelembagaan penghulu pada kerajaan Islam di Jawa. Walaupun kemungkinan pembrian gelar kepada raja-raja Islam di Jawa tidak diterima dari khalifah di Turki, namun pemberian gelar yang dilakukan oleh ulama dan para wali tampaknya memang dimaksudkan sebagai legitimasi keagamaan, menjadikan kerajaan mereka sah adanya.[93] Adanya lembaga kepenghuluan yang berperan sebagai mata rantai kekuasaan raja untuk mengatur masalah-masalah keagamaan dan hukum yang bersumber dari agama, jelas sekali kaitannya dengan konsep *sulṭānah* di atas. Kekuasaan penghulu ketika itu bukan hanya soal nikah atau waris, tetapi meliputi soal hukum lain, pidana maupun perdata, tugas-tugas keagamaan lain seperti zakat, sedekah, dan tidak ketinggalan fungsinya sebagai penasehat bagi raja agar senantiasa bisa memenuhi kewajibannya sebagai orang muslim yang baik.[94] Memang belum seluruh konsep politik Islam dilaksanakan, sebab

ternyata suatu himpunan peraturan dan tata laksana pemerintahan yang disusun Raja Demak, Senapati Jimbun, bernama *Salokantara,* memiliki persamaan dengan dengan naskah-naskah Jawa kuna yang Hindu.[95]

Setelah zaman Belanda terjadi dualisme lembaga kepenghuluan, satu pihak Belanda mengangkat penghulu yang secara administratif berada di bawah wewenangnya, di pihak lain masih ada penghulu yang berada di bawah kekuasaan keraton. Para pejabat penghulu yang diangkat Belanda sering memproleh kecaman karena mereka bekerja pada pemerintahan kafir, tetapi mereka juga tidak kehilangan pegangan untuk melaksanakan tugas.[96] Mereka beranggapan bahwa lembaga kepenghuluan tersebut merupakan alternatif yang baik untuk memecahkan persoalan, sebab bagaimanapun kekuasaan *sulṭānah* itu perlu untuk menjamin ketertiban sosial bisa dijalankan. Tanpa kekuasaan itu akan timbul anarki dan ketidakteraturan hukum. Dengan demikian maka lembaga penghulu itu diterima sebagai keadaan darurat, sementara dan tidak bisa tidak, karena pemerintahan yang berkuassa bukan Islam. Dalam hukum fikih kekuasaan politik non-Islam di tengah masyarakat muslim disebut *żū syaukah,* pemerintah yang nyata berkuasa di tengah masyarakat muslim yang tidak berdaya membangun kekuasaan politik sendiri.[97]

Setelah pembentukan negara Republik Indonesia diproklamasikan pola pandangan keagamaan yang menghendaki pemcahan persoalan politik di bagian mana agama berada dalam sebuah negara, dan sebaliknya bagaimnana suatu negara secara maksimal diterima memenuhi konsep keagamaan. muncul kembali. Ketika awalnya perjuangan politik diarahkan untuk memperoleh bentuk negara yang penuh berdasar Islam dalam suatu perdebatan untuk menyusun konstitusi yang hendak ditubuhkan ke dalam negara yang baru lahir itu. Setelah ternyata upaya itu gagal, salah satu tuntutan yang muncul ialah adanya lembaga kementerian agama untuk mengisi kekosongan legitimasi keagamaan yang dianggap penting untuk menjamin ke-

mungkinan terlaksananya hukum Islam, meskipun harus diakui baru terbatas pada hukum perkawinan.

Tidak diragukan lagi bahwa kementerian ini merupakan kepanjangan dari lembaga yang sudah ada sebelumnya bahkan sejak zaman kerajaan Islam dahulu. Hal yang berbeda ialah penghulu berada di bawah kekuasaan pemerintahan negara asing, penjajah dan kafir, sedang kementerian agama berada di bawah pemerintahan negara bangsa sendiri yang muslim. Sejumlah lulusan lembaga pendidikan *Mamba'ul-Ulūm* yang disiapkan untuk mengisi jabatan kepenghuluan *Yogaswara* Keraton Solo maupun lembaga serupa di Keraton Yogyakarta, *Suranata* kemudian menempati berbagai posisi penting di Kementerian Agama.[98] Kedua lembaga itu pada dasarnya merupakan jawaban dari problem keagamaan mengenai hubungan antara agama dan negara. Bahwa pemecahan itu bukanlah yang paling baik yang secara maksimal memenuhi konsep keagamaan yang ada, bukanlah prsoalan yang paling pokok, sebab usaha ke arah itu kemudian muncul kembali dalam perdebatan sidang-sidang Konstituante yang memiliki kewenangan menurut aturan permainan yang telah disepakati. Akan tetapi bahwa pembentukan lembaga tersebut merupakan upaya untuk melaksanakan hukum Islam dalam negara, haruslah dinilai sebagai salah satu upaya positif untuk menempatkan negara RI sebagai negara ummat Islam di Tanah Air sendiri.

Kekuasaan kenegaraan raja-raja Islam di masa lalu di Nusantara juga telah menggambarkan hal seperti itu. Para ulama yang berada dalam birokrasi pemerintahan di Indonesia dengan referensi fikih yang sama dengan para ulama lain melihat negara RI merupakan kelanjutan dari kerajaan-kerajaan Islam di masa lalu.[99] Struktur kekuasaan raja-raja itu meliputi kekuasaan administrasi yang disebut dengan istilah *hingkang sinuhun*, kekuasaan militer sebagai panglima perang dengan sebutan *senopati hing ngaloga*, dan kekuasaan keagamaan dengan sebutan *sayyidin panatagama*.[100] Kekuasaan yang terakhir ini tidak dinyatakan secara eksplisit zaman kekuasaan Hindia Belanda, meskipun lembaga untuk

itu telah dibentuk kurang lebih setengah abad terakhir berupa kepenghuluan dan pengadilan agama. Namun setelah negara RI terbentuk tahun 1945, para ulama berkesimpulan bahwa negara baru itu merupakan kelanjutan dari kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara sebelumnya, maka dengan demikian aspek kekuasaan keagamaan yang ada sebelumnya dengan sebutan *sayyidin panatagama* berlaku pula bagi negara baru itu.[101]

Akhirnya dalam konferensi alim ulama itulah kekuasaan keagamaan itu dikukuhkan kembali dengan sebutan yang berbeda *waliyy al-amr al-ḍarūrī bi al-syaukah* (mengenai soal ini akan dibahas dalam bab khusus selanjutnya). Perbedaan itu antara lain karena adanya perbedaan kelembagaan, sementara kerajaan Islam dahulu belum mengenal kelembagaan negara dalam pengertian modern seperti sekarang ini, maka keabsahan suatu kekuasaan lebih tercermin pada pribadi raja yang memangku jabatan dan dukungan kekuatan militer. Raja-raja yang muslim itu pun memangku jabatan sebagai *sayyidin panatagama*. Negara RI tidak selalu mutlak pada diri presiden, sebab masih ada perangkat kelengkapan negara lainnya seperti UUD, asas atau ideologi negara dan kelengkapan lainnya. Oleh karena itu maka penilaian kerangka kenegaraan dari sudut fikih tidak bisa hanya dilakukan terhadap pribadi presiden yang berkuasa dalam negara tersebut, melainkan kepada kelembagaan negara itu dan kelengkapan-kelengkapannya.

C. WALIYY AL-AMR AL-ḌARŪRĪ BI AL-SYAUKAH

Kekuasaan politik (*imāmah*) merupakan hal yang penting bagi kehidupan keagamaan dan kemasayarakatan muslim, sebab sebagian dari masalah-masalah agama yang menyangkut kehidupan sosial yang luas tidak terlepas pelunya kekuasaan itu.[102] Konsep hukum kemudian menjabarkan kekuasaan ini dalam kaitan dengan kekuasaan *(sulṭah)* untuk menjalankan hukum Islam. Tanpa *sulṭah* barangkali pelaksanaan hukum Islam tidak dapat dijalankan dengan teratur, setiap orang atau kelompok tertentu akan berbuat

sesuatu menurut pendapat mereka sementara di pihak lain sebaliknya. Dalam hal yang tidak menimbulkan sengketa, barangkali hal itu bukan masalah, tetapi jika terjadi sengketa, tentu harus ada keputusan yang mengikat dan memaksa. Dengan kekuasaan (*sulṭah*) hukum, kata akhir dalam sengketa hukum itu bisa diputus, dan dengan demikian hukum mempunyai kepastian berlaku.[103] Praktek yang berlaku memang kadangkala menimbulkan perselisihan antara para teoritisi dengan kalangan praktisi hukum (para *qāḍī* dan *ḥākim*) mengenai suatu keputusan hukum. Muncul kemudian ungkapan problematik *yaṣiḥḥ dīnan wa lā qaḍāan*, sah menurut (teori) agama tetapi tidak menurut (praktek) pengadilan, dan sebaliknya *yaṣiḥḥ qaḍāan, wa lā dīnan*, sah menurut (praktek) pengadilan tetapi tidak sah menurut (teori) agama.[104]

Dari dua latar belakang ini kemudian meuncul dua teori pemikiran fikih. Satu pihak mendasarkan pemikiran mereka pada kesimpulan-kesimpulan teoritis mengikuti penalaran tekstual akademis sumber-sumber hukum yang ada, sementara lainnya melihat dari sisi yang sama tetapi dikaitkan dengan kebutuhan nyata yang terjadi di pengadilan.[105] Agak sayang sumber-sumber kepustakaan yang masuk ke Indonesia justru fikih yang pertama saja, sementara pemikiran fikih yang nyata yang berkembang dalam yurisprudensi yang hidup sepanjang abad pertengahan hampir sama sekali tidak tersentuh. Padahal selama hampitr 12 abad lamanya lembaga-lembaga pengadilan ini telah berdiri dan mengalami pasang surut perkembangan, namun tidak satu pun yurisprudensi itu masuk ke Indonesia. Kitab-kitab fikih yang masuk ke Indonesia umumnya fikih teoritis dikenal dengan sebutan *fiqh al-taqdīrī* yang berisi kumpulan teori dan fatwa mengikuti alur penalaran tekstual menembus segala kemungkinan, walaupun sebenarnya secara faktual tidak akan terjadi. Kitab-kita *fiqh al-qaḍā'* tidak satu pun atau jarang sekali masuk ke Indonesia dan dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan yang ada.

Hukum Islam yang telah melembaga di Nusantara sejak zaman sebelum perang, bahkan jauh sebelum itu, sejak

zaman kerajaan-kerajaan Islam dahulu, yang terpenting ialah hukum keluarga mengenai perkawinan, waris dan lain-lain yang berkaitan dengan itu. Suatu lembaga penghulu pada zaman Belanda telah berdiri untuk keperluan itu.[106] Pemerintah Belanda tahun 1882 membuat peraturan mengenai wilayah dan komposisi *priesterraad* (pengadilan agama) dan pada tahun 1931 memperbarui lembaga itu dengan sebutan *pengadilan penghulu* yang kekuasaannya dibatasi hanya mengenai perkawinan (tidak termasuk waris) dengan *Staatsblad van Nederlandsch Indie* nomer 116.[107] Setelah pembentukan Kementerian Agama tanggal 3 Januari 1946 soal-soal keagamaan kemudian menjadi tanggaung jawab kementerian ini.[108]

Tidak mengherankan kalau kemudian titik berat perhatian Kementerian Agama untuk menjalankan tugas dan wewenangnya dalam bidang ini, walaupun sebenarnya bidang lain seperti penerangan, pendidikan (dahulu pengajaran) dan lain-lain juga ada. Akan tetapi dalam soal perkawinan inilah yang menyentuh langsung konsep hukum yang tentu saja memerlukan penataan kewenangan kekuasaan secara sah. Peraturan Menteri Agama nomer 4 tahun 1952 tentang wali hakim untuk luar Jawa dan Madura antara lain menetapkan wewenang penunjukan (pengangkatan) kadi-kadi nikah (pegawai pencatat nikah) oleh kepala kantor urusan agama kabupaten.[109] Ketentuan dalam peraturan ini kemudian mendapat reaksi ulama dari Sumatera Barat, melalui Perti kemudian diajukan pertanyaan kepada pemerintah dalam sidang DPRS. Di Minangkabau prosedur pengangkatan wali bagi mempelai wanita yang tidak mempunyai wali sendiri, telah melembaga sebelumnya melalui lembaga *ninik mamak* yang telah mereka akui sebagai lembaga *ahl al-ḥall wa al-'aqd*. Menteri Agama K.H. Masjkur menanggapi pertanyaan tersebut dalam sidang DPRS tanggal 3 September 1953 dan menjanjikan akan mengundang ulama yang lebih luas untuk mengadakan konferensi membicarakan soal tersebut. Konferensi berlangsung tanggal 2-7 Maret 1954, dihadiri sejumlah ulama dari berbagai golongan memberikan 5 agenda masalah

termasuk di antaranya masalah *tauliyah* (pengangkatan) wali hakim.[110]

Peraturan Menteri Agama nomer 4 tahun 1952 itu dikeluarkan setelah mendengar fatwa dari konferensi alim ulama di Tuga, Jawa Barat, tanggal 12-13 Mei 1952. Kemudian konferensi alim ulama diselenggarakan sekali lagi, tanggal 4-5 Mei 1953, untuk membahas peraturan tersebut karena adanya protes partai Islam Perti yang tidak menyetujui peraturan tersebut. Kedua konferensi itu diselenggarakan waktu Menteri Agama dijabat K. H. Faqih Usman dari Muhammadiyah (Masyumi).[111] Konferensi yang kedua ini menyetujui keputusan konferensi sebelumnya dan mengensahkan kewenangan Menteri Agama mengatur ketentuan-ketentuan yang termuat dalam peraturan tersebut. Konferensi juga memutuskan wali termasuk salah satu rukun perkawinan. Penunjukan wali hakim bagi mempelai wanita yang tidak mempunyai wali sendiri harus dilakukan oleh *żū* syaukah, karena itu sudah pada tempatnya urusan ini dicampuri oleh Menteri Agama.[112] Namun terhadap keputusan dua kali konferensi alim ulama itu partai Perti masih belum merasa puas, maka diajukan pertanyaan kepada Menteri Agama lewat DPRS yang dijawab oleh Menteri Agama akan diselenggarakan konferensi alim ulama yang lebih luas lagi dan konferensi ketiga diselenggarakan tanggal 2-7 Maret 1954. Dalam konferensi alim ulama yang terakhir ini K.H. Sulaiman Arrasuli meralat redaksi keputusan konferensi terdahulu yang tertulis sebelumnya *żū syaukah* diralat menjadi *bi al-syaukah (bisysyaukah)*, sebab kata *żū* syaukah dalam referensi fikih berarti kepala negara yang kafir (*sulṭān kāfir*), sedang kepala negara dan perdana menteri waktu itu seorang muslim.[113] Istilah fikih yang dipakai untuk menunjuk seorang imam yang muslim pada negara yang belum memenuhi syarat sebagai negara menurut hukum Islam adalah *bi al-syaukah, waliyy al-amr al-ḍarūrī bi al-syaukah*.[114]

Pernyataan partai Islam Perti sebelumnya yang tidak menyetujui peraturan Menteri Agama nomer 4 tahun 1952 mendapat tanggapan bekas Gubernur Sumatera Tengku

Moehammad Hasan. Dalam pernyataannya tanggal 11 Februari 1954, Hasan mengemukakan bahwa Pengadilan Raja (*Zelfbestuurschrehctspraak*) di Sumatera telah dihapuskan (Lembaran Negara RI Nomer 23/1947), karena itu sebagai Gubernur Sumatera dan wakil pemerintah pusat telah memerintahkan pembentukan *mahkamah syar'iyah* di seluruh Sumatera.[115] Hasan mengusulkan kepada Menteri Agama agar lembaga itu difungsikan kembali, sebab lembaga itu bukanlah lembaga partikelir dari perhimpunan Islam, akan tetapi suatu pengadilan agama, suatu instansi yang sah dari pemerintah. Pernyataan ini menunjukkan bahwa Menteri Agama berwenang menetapkan peraturan dan menyempurnakan organisasi mahkamah syar'iyah di Sumatera itu dan sekaligus tidak membenarkan pernyataan partai Islam Perti.

Keputusan konferensi alim ulama dengan Menteri Agama selengkapnya ialah:

1. Presiden sebagai Kepala Negara, serta alat-alat Negara sebagai dimaksud dalam UUD pasal 44, yakni Kabinet, Parlemen dan sebagainya adalah Waliyyu'l Amri Dlaruri bi'Syaukah (*waliyy al-amr al-ḍarūrī bi al-syaukah).*
2. Waliyyu'l Amri Dlaruri wajib ditaati oleh rakyat dalam hal-hal yang tidak menyalahi Syari'at Islam.
3. Tauliyah wali hakim dari Presiden kepada Menteri Agama dan seterusnya kepada siapa saja yang ditunjuk, termasuk pula Tauliah Wali Hakim yang menurut kebiasaan yang hidup di tempat-tempat yang ditunjuk oleh Ahlu'l-halli Wa'l-aqdi, adalah sah. Untuk menjalankan aqad-aqad nikah Wali Hakim, sesuai dengan yang dimaksud oleh UU Pencatatan Perkawinan, Talaq, dan Ruju' harus ada surat persemian (tertulis *pengresmian*) lebih dahulu dari pemerintah.
4. Berhubung dengan ayat 1, 2, dan 3 tersebut di atas, maka nyatalah bahwa Peraturan Menteri Agama Nomer 4 Tahun 1952 tentang Wali Hakim untuk luar Jawa dan Madura adalah sah.[116]

Dengan keputusan ini maka di tempat-tempat (negeri,

marga dan sebagainya) yang menurut kebiasaan yang hidup kadi-kadi nikah dipilih oleh *ahl al-ḥall wa al-'aqd*, maka kepala Kantor Urusan Agama Kabupaten dapat mengesahkannya sebagai pejabat pencatat perkawinan yang sekaligus menjalankan wewenang sebagai wali hakim.[117]

Dengan menunjuk pendapat sejumlah ahli fikih dikemukakan argumentasi mengenai dasar-dasar *imāmah* (kekuasaan politik) yang dalam berbagai referensi tersebut diungkapkan dengan beberapa istilah antara lain *khilāfah, imārah*, atau *mulk*.[118] Diakui bahwa sultan menurut hukum Islam adalah pemegang kekuasaan yang berwenang melaksanakan hukum Islam dalam kehidupan bernegara, tetapi kekuasaan negara RI belumlah dianggap memenuhi konsep *imāmah* di atas. Walaupun demikian kekuasaan itu adalah defakto memiliki kekuatan (*syaukah*) dan diakui oleh seluruh rakyat Indonesia. Tidak logis di tengah kekuasaan itu kaum muslimin membangun kekuasaan politik sendiri terpisah dari kekuasaan kenegaraan RI untuk menjalankan hukum Islam. Dengan pertimbangan bahwa di dalam negara RI ummat Islam merupakan bagian terbesar dari warga negaranya, maka dapat dimengerti kalau kemudian kekuasaan kenegaraan RI juga mengikat kepada ummat Islam di Indonesia. Atas dasar ini konferensi alim ulama itu kemudian memutuskan bahwa kekuasaan kenegaraan RI yang dicerminkan dalam kekusaan kepala negara dan pemegang kekuasaan lembaga kenegaraan lainnya,[119] adalah kekuasaan yang defakto memiliki kekuasaan (*syaukah*) dengan istilah *waliyy al-amr al-ḍarūrī bi al-syaukah* (kekuasaan temporer yang defakto). Mengingat tidak mungkin membangun kekuasaan politik sendiri untuk menjalankan hukum Islam, maka kekuasaan yang memiliki *syaukah* itu diterima dalam keadaan darurat atau temporer.[120]

Konferensi itu kemudian menyatakan setuju dan menguatkan peraturan Menteri Agama nomer 4 tahun 1952 dan mengakui hak Menteri Agama untuk mengangkat serta menunjuk (*tauliyah*) wali hakim bagi perkawinan wanita yang tidak mempunyai wali *nasb* (sedarah), atau walinya sendiri gaib, *'uḍl* (menolak), dan sebagainya.[121] Dalam per-

aturan Menteri Agama tersebut kewenangan tersebut dilimpahkan kepada Kepala Kantor Urusan Agama Kabupaten dan seterusnya kepada pejabat bawahan mereka para kadi atau pegawai pencatat perkawinan. Dengan demikian tradisi pengangkatan (*tauliyah*) wali hakim yang biasanya dilakukan oleh *ninik mamak* di Minangkabau tidak berlaku lagi dengan alasan tidak mungkin dua kekuasaan sama-sama berlaku untuk satu masalah *tauliyah*.[122] Tentulah harus dipahami bahwa kekuasaan Menteri Agama bukanlah Menteri Agama itu sendiri yang memiliki kekuasaan asal, sebab Menteri Agama adalah pemimpin sebuah lembaga yang berada di dalam negara RI, di bawah pemerintah.

Konferensi juga menggarisbawahi pendapat 'Abd al-Raḥmān Bā'lawī bahwa Tanah Jawa (Indonesia) adalah *Dārul-Islām*, dengan alasan pernah ada kekuasaan politik di tangan ummat Islam yaitu ketika zaman kerajaan-kerajaan Islam dahulu dan bagian terbesar penduduknya beragama Islam.[123] Namun konferensi itu tidak melihat arti kata *Dārul-Islām* sebagai negara Islam dalam arti formal, sebab *dār* di situ berarti "daerah" tempat masyarakat Islam menetap bahkan menjadi bagian terbesar penduduknya. Suatu negara disebut negara Islam ialah apabila negara itu berdasar Islam dan peraturan hukum perundang-undangannya berdasar syari'ah Islam. Negara Indonesia jelas bukan negara yang demikian itu. Prosedur pengangkatan kepala negaranya (waktu itu) dan pejabat kenegaraan lainnya dipandang belum memenuhi ketentuan yang sah, selain persyaratan pribadi belum terpenuhi. Karena itu kepala negara RI belumlah memenuhi syarat disebut sebagai *sulṭān* atau *imām al- a'ẓam*, pemegang kekuasaan tertinggi yang lazimnya digunakan dalam negara atau kerajaan Islam.

Dalam hubungan dengan soal perkawinan dan *tauliyah* wali hakim, dasar yang digunakan ialah hadis Nabi *al-sulṭān wa-liyy man lā walyya lahā* (sultan adalah wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali). Ada perbedaan pendapat dalam penafsiran kata *sulṭān* dalam hadis tersebut. Ada yang berpendapat kata itu menunjuk kepada lembaga-lembaga masyarakat yang hidup dan berfungsi seperti *ninik*

mamak di Mingkabau dan mungkin *rembug desa* di Jawa atau lembaga *kyai* dan organisasi-organisasi sosial formal lainnya. Di pihak lain kata itu berarti lembaga kekuasaan politik yang formal seperti *khilāfah, sulṭānah,* atau negara. Ke dalam pengertian yang kedua inilah agaknya konferensi alim ulama berkecenderungan. Dan nampaknya kecenderungan itu beralasan mengingat hukum perkawinan Islam hendak ditata ke dalam sistem hukum nasional Negara RI. Tidak lain *sulṭān* yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah lembaga politik negara, dan bagi ummat Islam Nusantara adalah Negara Republik Indonesia itu sendiri. Dalam hubungan *sulṭān* yang akan bertindak sebagai wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali sendiri, maka *sulṭān* yang defakto memiliki kekuasaan itu diterima sebagai kenyataan temporer (*ḍarūrī*). Tentu saja *sulṭān* tersebut tidak mungkin bertindak sendiri untuk melaksanakan tugas ditil, karena itu maka pelimpahan wewenang kekuasaannya dapat dijabarkan melalui berbagai lembaga yang berada di bawahnya menurut hirarki dan jenjang organisasi kelembagaan negara.

Keputusan ini ditanggapi antara lain sebagai pemberian "gelar" kepada Presiden Soekarno.[124] Istilah *waliyyul-amr* dianggap tidak tepat karena istilah itu hanya benar untuk kepala negara Islam.[125] Persis menuduh para ulama itu tidak mampu mengambil hukum dari sumber ajaran Islam yaitu Qur'an dan hadis dan mengusulkan supaya Menteri Agama mengundang konferensi yang lebih luas lingkupnya untuk membatalkan keputusan konferensi itu.[126] Arudji Kartawinata (PSII) mengatakan keputusan konfernsi alim ulama melanggar UUD. Islam tidak mengenal kepala negara konstitusional seperti yang dianut UUDS 1950. Oleh sebab itu Presiden RI tidak bisa menjadi *waliyyul-amri ḍarūrī*, kabinet juga tidak bisa dianggap demikian, karena tidak berdasar Islam.[127] Presiden RI mengangkat sumpah setia kepada Pancasila dan UUD, bukan kepada Islam. Presiden RI tunduk kepada hukum yang bukan hukum Islam.[128] Hubungan antara "gelar" dengan soal perkawinan

dianggap tidak benar karena selama ini perkawinan dilakukan tanpa menyebut atau menghubungkan dengan "gelar" itu, dan perkawinan itu pun sah.[129]

Tanggapan mengenai perkawinan tanpa dihubungkan dengan *waliyy al-amr* yang telah berjalan dan dinilai sah, nampaknya tidak berangkat dari pemahaman fikih yang baik. Sejak zaman Belanda perkawinan bagi wanita yang tidak mempunyai wali, maka penghulu yang bertindak sebagai wali. Padahal penghulu itu diangkat dan diberhentikan oleh pemerintah kolonial Belanda yang "kafir". Lembaga kepenghuluan itu "menempel" pada lembaga kenegaraan yang "kafir". Sementara di Minangkabau berlaku kekuasaan adat, *ninik mamak*, diakui sebagai lembaga *ahl al-ḥall wa al-'aqd*, untuk mengangkat dengan cara *bai'ah* seorang wali hakim.

Menurut ketentuan fikih, pada masyarakat yang sudah teratur, seorang hakim atau *qāḍī* diangkat atau ditunjuk oleh *ahl al-ḥall wa al-'aqd* dengan cara *bai'ah*. Lembaga itu biasanya terdiri dari kepala-kepala adat, pemimpin masyarakat yang diakui secara *'urf*, adat, oleh masyarakat. Dalam suatu negara atau kerajaan, pengangkatan hakim atau *qāḍī* dilakukan oleh pemegang kekuasaan negara atau kerajaan.[130] Tentu saja di Indonesia yang sudah berdiri kekuasaan kenegaraan secara sah dan diperjuangkan dengan darah dan harta, haruslah diakui sebagai kekuasaan yang sah pula untuk menjalankan hukum Islam, karena itu lembaga adat, seperti *ninik mamak* di Minangkabau, tidak diakui lagi agar tidak menimbulkan dualisme kekuasaan.

Keterlibatan para penyusun konsep keputusan konferensi alim ulama dalam birokrasi negara menjadikan konsep pemikiran mereka berangkat dari asumsi kenegaraan yang telah melembaga yaitu negara RI. Tidak mengakui negara RI sebagai negara ummat Islam berarti suatu pengingkaran terhadap jerih payah perjuangan mereka sendiri dalam perang kemerdekaan. Bahkan perang itu dinyatakan sebagai *jihād* yang wajib secara *'ainiyah* (individual). Oleh sebab itu, negara RI harus diterima sebagai kenyataan adalah negara ummat Islam sendiri. Dengan asumsi ini maka upaya men-

jadikan hukum Islam (dalam arti baru mungkin hukum perkawinan) sebagai bagian dari sistem hukum nasional dalam negara RI adalah suatu yang wajar karena negara ini adalah negara ummat Islam sendiri.

Komentar lain mengenai keputusan konferensi umumnya juga berkaitan dengan anggapan presiden sebagai *waliyy al-amr*, padahal keputusan konferensi tidak menyebutkan terbatas kepada presiden dan wakil belaka, melainkan lembaga negara lainnya seperti kabinet, parlemen, mahkamah agung dan dewan pengawàs keuangan. Mengutip beberapa sumber tafsir al-Qur'an, Moenawar Chalil berpendapat bahwa *ulū al-amr (walyy al-amr)* yang wajib dtaati ialah *ahl al-ḥall wa al-'aqd*, tidak terbatas para hakim atau ulama, melainkan termasuk komandan militer, pemimpin partai dan lain-lain. Kewajiban taat kepada *ulū al-amr* terbatas pada urusan kebajikan, hal-hal yang tidak membawa durhaka kepada Tuhan.[131]

Sementara itu Arsjad Lubis mengomentari keputusan konferensi dengan judul tulisan "Soal Kepala Negara atau *Walijjul Amri* di dalam Islam".[132] Menurut Lubis sesuai dengan ketentuan fikih ada tiga cara pengangkatan imam. Dengan cara *bai'ah*, peryataan persetujuan atau kesetiaan dari *ahl al-ḥall wa al-'aqd* terhadap sesorang yang disepakati untuk diangkat menjadi imam. Dengan cara *istikhlāf*, penetapan imam sebelumnya yang masih hidup terhadap seseorang untuk menggantikannya setelah dia meninggal. Dengan cara *istīlā'*, pengangkatan imam dengan cara militer dan paksaan.

Cara yang ketiga ini ada yang sah dan tidak sah. Cara yang sah ialah jika dilakukan terhadap imam yang meninggal tanpa ada penggantinya (tidak ada imam) atau imam yang digulingkan dulunya mendapatkan kekuasaan karena *istilā'* dan ternyata tidak cakap. Cara yang tidak sah ialah jika imam yang digulingkan mendapat jabatan melalui *bai'ah* atau yang menggulingkan (melakukan *istīlā'*) orang kafir.

Selanjutnya menurut Lubis, imam yang diangkat dengan cara *bai'ah* atau *istikhlāf* disebut *waliyy al-amr*, sementara

yang memperoleh jabatan dengan cara ketiga disebut *waliyy al-amr bi al-syaukah*. Kepala negara yang berkuasa, diaptuhi dan perintahnya ditaati, meskipun negaranya tidak berdasar Islam, disebut *żū* syaukah. Demikian pula pemimpin pemberontak, dalam lingkungan wilayah kekuasaannya. Tentang kategori *ḍarūrī*, Lubis mengatakan apabila tidak ada imam yang mencukupi syarat sedang ummat Islam memerlukan imam, maka imam yang tidak memenuhi syarat itu diterima mengingat kebutuhan. Imam yang demikian ini disebut *ḍarūrī*, legitimasi terhadap imam yang nyata berkuasa. Selanjutnya mengutip kitab fikih *al-Iqnā' 'alā Syarḥ al-I'ānah* dikatakan wajib taat kepada imam, meskipun zalim, sepanjang tidak melanggar larangan agama (Islam). Tentang kewajiban taat ini dikatakan telah disepakati (*ijmā'*) ahli fikih.

Kepala negara yang berkuasa yang tidak diangkat menurut cara-cara di atas dan tidak menjalankan tugas sebagai "pengganti Nabi untuk menegakkan dan memelihara agama dan siasat dunia", adalah *żū* syaukah, tidak dapat dianggap sebagai imam atau *waliyy al-amr* secara Islam, karena itu tidak ada kewajiban taat kepadanya. Namun sebelumnya Lubis menyetujui pendapat ahli fikih dan dikatakan sudah *ijmā'* tentang keajiban taat kepada imam meskipun zalim.[133] Lalu bagaimana dapat dipahami seorang imam yang zalim dapat dianggap "menegakkan dan memelihara agama Islam dan siasat dunia dan menjalankan kekuasaan menurut syari'ah Islam?"

Dengan keterangan di atas Lubis membuat kesimpulan bahwa pengangkatan kepala negara RI menurut UUD 1950 berbeda dengan pengangkatan kepala negara menurut UUD 1945. Kepala negara menurut UUD 1945 memiliki *syaukah*, sedang menurut UUD 1950 tidak. Kepala negara RI menurut UUD 1950 "belum mempunyai ikatan hukum secara Islam yang dapat disebut sebagai *khilāfaah, imām, amīr al-mukminīn*, atau *waliyy al-amr* menurut Islam". Sehubungan dengan itu pengangkatan wali hakim atau kadi sesuai dengan ketentuan fikih dapat dilakukan oleh *ahl al-ḥall wa al-'aqd* atau *żū* syaukah. Pemerintah Indonesia dalam hal ini

Menteri Agama dinilai memiliki *syaukah*, bukan karena pemerintah RI sebagai *waliyy al- amr*.[134]

Namun Lubis tidak menyinggung tentang pemberian kekuasaan pemerintahan kepada *wazīr* yang menurut referensi fikih ada dua yaitu *wizārah al-tafwīd.* (kurang lebih seperti kabinet parlementer) dan *wizārah al-tanfīz* (kurang lebih seperti kabinet presidensiil).[135] Bentuk kekuasaan pertama *wazīr* (kabinet?) memiliki kekuasaan penuh atas pemerintahan negara, sementara yang kedua hanya terbatas sebagai pelaksana saja, bukàn sebagai penguasa atau diberi kekuasaan.[136]

Walaupun secara langsung peristiwa di atas mengenai soal kebutuhan lembaga kekuasaan hukum untuk melegimitasi kekuasaan menjalankan hukum perkawinan Islam dalam negara RI sejauh yang bisa diterima menurut kaidah hukum, memperlihatkan kecenderungan yang dekat sekali hubungan konsep politik dengan fikih. Pendekatan fikih yang dilakukan dalam memandang soal politik merupakan salah satu alternatif menghadapi jalan buntu untuk melahirkan suatu kekuasaan kenegaraan sendiri yang gagal diperjuangkan secara sah dalam sidang BPUPKI awal kemerdekaan. Meskipun demikian dengan penegasan bahwa asas Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila sebagai dasar negara merupakan pencerminan asas tauhid dalam Islam, setidaknya menurut kalangan Islam sendiri, telah cukup sebagai alasan kekuasaan kenegaraan RI telah memiliki legitimasi yang sah untuk menjalankan kekuasaan hukum Islam.

Tujuan dilembagakannya kekuasaan politik (*imāmah*), seperti dikemukakan al-Māwardī di awal bab ini, "untuk (tujuan) menjaga agama dan mengatur dunia", untuk sebagian kekuasaan pemerintahan negara RI telah dianggap memenuhi definisi itu. Bahwa secara nyata kekuasaan negara RI telah "menjaga" agama dengan pembentukan lembaga Kementerian Agama (sekarang Departemen Agama) merupakan alasan yang kuat terhadap pengakuan kekuasaan kenegaraan RI itu telah memenuhi syarat berwenang untuk menjalankan kekuasaan hukum Islam, khususnya da-

lam bidang perkawinan dan hal-hal yang berkaitan dengan itu.

Sekarang ini dengan pengesahan UU Perkawinan dan UU Peradilan Agama merupakan langkah setahap lebih maju. Jika dahulu hal-hal semacam itu ditetapkan dengan peraturan Menteri Agama, maka sekarang sudah ditetapkan melalui undang-undang yang derajat dan kekuatannya lebih tinggi. Secara implisit kedua undang-undang itu mempunyai substansi yang sama dengan keputusan konferensi alim ulama menyusul peraturan Menteri Agama nomer 4 tahun 1952 tentang wali hakim, bahwa pemerintah negara RI berwenang menjalankan kakuasaan (*sulṭah*) hukum Islam. Apa yang dikemukakan Hatta di depan sejumlah pemimpin Islam menjelang pengesahan UUD tahun 1945 terbukti benar menjadi kenyataan.

Selain tentang hukum keluarga seperti yang diuraikan di muka, NU juga pernah menilai bahwa substansi UU Pokok Agraria yang dibahas DPRGR akhir tahun 1960 dapat diterima menurut pertimbangan itu, selain bahwa dengan asas Ketuhanan Yang Maha Esa yang mempunyai fungsi sosial ekonomi. Pemilikan tanah produktif yang berlebihan yang membawa akibat pemupukan kekayaan dan kepincangan sosial ekonomi harus dicegah untuk melindungi petani yang lemah dan untuk menjamin pemerataan penghasilan dan penyediaan pangan bagi penduduk.[137] Barangkali pertimbangan fikih yang dipakai NU ialah ijtihad 'Umar ibn Khaṭṭāb yang menolak menetapkan tanah *qhanīmah* yang subur di Irak (*al-sawād al-'Irāq*) sebagai pampasan perang untuk diserahkan kepada militer yang ikut merebut daerah tersebut, melainkan menyerahkan kembali tanah tersebut sebagai milik negara kepada penduduk setempat dengan bagi hasil atau sewa yang harus diolah kembali untuk menjamin kebutuhan pangan rakyat. Padahal tradisi sebelumnya baik zaman Nabi Muhammad maupun zaman kekuasaan Abu Bakr tanah pampasan perang yang demikian sebagian selalu dibagikan kepada militer yang ikut berperang.

Tentu saja karena studi ini tidak mengkhususkan kajian

mengenai hal ini maka pendekatannya hanya dilakukan sekilas secara garis besarnya belaka untuk mendukung ide pokok tentang konsep dan perilaku politik NU dalam upayanya untuk memperjuangkan berlakunya syari'ah Islam menurut ajaran ahlussunnah waljamaah di bumi Nusantara. Meskipun demikian patut dikemukakan bahwa kerangka pendekatan ini jika diangkat untuk memahami suatu konsep politik untuk merumuskan apakah suatu negara berdasar Islam dan memenuhi standard pokok sebagai negara menurut Islam, agaknya bukan tanpa alasan. Selama ini pendekatan yang dilakukan dalam perjuangan politik untuk merumuskan negara Islam selalu berdasar kerangka ideologi politik formal yang belum pernah berhasil dan nampaknya akan terus mendapat rintangan besar.

Realitas ini barangkali juga didukung oleh kenyataan bahwa di negara-negara yang secara formal menganut ideologi politik Islam belum menjamin substansi yang menjadi tujuan akhir dari simbol itu, keadilan sosial, kesejahteraan yang merata dan stabilitas sosial politik, dapat diwujudkan menjadi kenyataan. Bahkan tidak sedikit malah justru menimbulkan konflik dan anarki politik yang berkepanjangan, yang akibatnya juga makin menjauhkan dari gambaran idealnya sendiri. Inilah barangkali yang mendorong alim ulama yang dimotori NU (juga Muhammadiyah dan Perti) untuk mengakui negara dan pemerintahan RI sah menurut hukum Islam sebagai upaya untuk secara bertahap memulai langkah menuangkan konsep-konsep hukum Islam, walaupun secara fragmentaris, ke dalam sistem hukum nasional dalam kehidupan bernegara di Indonesia.

D. ASAS PANCASILA DAN AKIDAH ISLAM

Seperti diketahui masa tiga atau empat tahun sebelum muktamar NU 27, Desember 1984, keadaan organisasi NU seakan terbelah dalam konflik yang menegangkan. Puncak dari ketegangan itu terjadi ketika Idham Chalid, ketua umum tanfidziyah NU, mengikrarkan pengunduran diri 2 Mei 1982 (pernyataan itu resminya tertanggal 6 Mei) di

hadapan sejumlah ulama senior NU dan ra'īs 'ām Ali Ma'shum. Ikrar itu kemudian dicabut Idham Chalid 14 Mei 1982. Timbul reaksi pro dan kontra terhadap ikrar yang dicabut kembali itu. Sebagian kalangan NU menuduh ikrar itu dilakukan dengan tekanan. Ulama senior NU ditunggangi kepentingan tertentu untuk mengkup kepemimpinan Idham Chalid. Oleh karena itu ikrar pengunduran diri Idham Chalid dinilai tidak sah, karena Idham Chalid terpilih dalam muktamar. 'Pengunduran diri atau penggantian ketua umum harus dilakukan lewat muktamar', kata mereka. Sementara itu Ali Ma'shum yang didukung sejumlah ulama senior NU berpendapat ikrar pengunduran diri itu sah, tidak dapat dicabut. Mereka berpendapat sesuatu hak yang sudah diberikan atau direlakan menurut hukum fikih tidak dapat dicabut kembali kecuali dengan kerelaan yang menerima hak.[138]

Rentetan ketegangan itu selanjutnya masing-masing fihak membentuk panitia muktamar untuk mendapatkan dukungan formal organisasi. Dari kelompok Idham Chalid ditunjuk Chalid Mawardi selaku ketua panitia, di lain fihak syuriah NU di bawah koordinasi ra'īs 'ām Ali Ma'shum membentuk panitia yang dikoordinasi Masjkur dan Imron Rosjadi.[139] Kelompok Ulama cukup mengalami hambatan formal untuk menyelenggarakan muktamar, karena ketua umum tanfidziyah yang bertanggung jawab menyelenggarakannya justru masih dipersoalkan. Kemungkinan penyelenggaraan pertemuan yang sah menurut AD ialah musyawarah nasional (munas) alim ulama NU, sebab kegiatan itu memang di bawah tanggung jawab syuriah NU. Panitia munas ditunjuk Abdurrahman Wahid.[140]

Ketika munas alim ulama NU berlangsung di Situbondo, di Jakarta kelompok Idham Chalid menyelenggarakan rapat pleno PBNU yang diperluas dengan menghadirkan pimpinan wilayah NU seluruh Indonesia. Rapat itu diselenggarakan untuk mempersiapkan muktamar NU yang direncanakan April 1984. Namun rapat itu gagal karena Dinas Intel Mabes Polri memerintahkan untuk menunda rapat

itu.[141] Barangkali karena mereka merasa terpukul karena munas alim ulama di Situbondo mendapat dukungan pemerintah, mereka kemudian berusaha memperoleh dukungan yang sama. Meski rapat pleno itu gagal, pertemuan pimpinan wilayah NU yang dikoordinasi kelompok Idham Chalid mengeluarkan kebulatan tekad menerima asas Pancasila serta menerima dan mendukung kebijaksanaan PBNU untuk menyelenggarakan muktamar.[142] Sementara itu meski akhirnya munas alim ulama menerima asas tunggal Pancasila, perdebatan berlangsung cukup alot.

Mungkin saja dua peristiwa itu terjadi secara kebetulan belaka, mengingat ketika terjadi polemik tentang Pancasila dalam sidang BPUPKI maupun Konstituante, ada indikasi kuat bahwa NU sejak mula dapat menerima Pancasila sebagai asas bernegara maupun bermasyarakat. Akan tetapi bahwa penerimaan asas tunggal Pancasila ketika terjadi konflik yang menegang-kan dalam tubuh NU sendiri seolah-olah timbul kesan mereka berusaha mencari dukungan pemerintah, berlomba menerima asas tunggal itu. Kelompok alim ulama NU sendiri sebenarnya sejak mula, setelah konflik pecah, mengisyaratkan akan menerima asas tunggal Pancasila. Pernyataan As'ad Sjamsul Arifin setelah menghadap Presiden Soeharto menjelang munas alim ulama tahun 1983, memperjelas indikasi itu. Awal Agustus 1983, As'ad menemui Presiden untuk melaporkan rencana munas alim ulama NU dan menegaskan 'ummat Islam Indonesia wajib menerima Pancasila, dan haram hukumnya bila menolak'.[143] Barangkali karena alasan itulah maka pertemuan pimpinan wilayah NU yang dikoordinasi kelompok Idham Chalid buru-buru mengeluarkan kebulatan tekad menerima asas tunggal Pancasila dengan harapan akan mendapat dukungan pemerintah untuk menyelenggarakan muktamar.

Dalam munas alim ulama NU tahun 1983 masalah asas tunggal Pancasila cukup seru diperdebatkan. Makalah utama yang menjadi acuan agenda sidang tentang asas Pancasila disampaikan Achmad Siddiq, waktu itu jabatan formalnya anggota *mustasyār* PB Syuriah NU. Makalah delapan halaman yang dikemukakan Achmad Siddiq intinya

mengandung dua hal.[144] *Pertama,* membahas tentang kedudukan ulama (syuriah) dalam NU sebagai sentral organisasi, pendiri, pengendali dan pembimbing organisasi dan jamaah NU. Menurut Achmad Siddiq, dalam sejarah NU telah terjadi pergeseran kedudukan ulama. Tanfidziyah yang seharusnya orang kepercayaan syuriah dan ulama, ada yang bersikap menentang. Sikap ini menurut Achmad Siddiq dapat menggoyahkan sendi-sendi NU. Sebenarnya keputusan kembali kepada *khiṭṭah* NU sudah lama diambil, sejak muktamar NU 1979 di Semarang, tetapi hingga kini belum terlaksana. Achmad Siddiq mengusulkan agar diambil langkah yang mempertegas wewenang ulama. Dari usul ini kemudian munas memutuskan bahwa pengurus NU di semua tingkatan adalah pengurus syuriah yang dipilih langsung dalam muktamar NU.[145] Achmad Siddiq juga mengusulkan pemecahan mengenai hak politik warga NU. Menurutnya, hak ini merupakan hak asasi seluruh warga negara, termasuk warga NU. Ditegaskan, 'tetapi NU bukan wadah politik praktis', karena itu diusulkan agar NU memberi kebebasan penuh kepada warganya untuk 'masuk atau tidak masuk suatu organisasi politik yang mana pun'.

Bagian *kedua* dari makalah Achmad Siddiq mengulas tentang Pancasila. Meskipun GBHN hanya menentukan asas Pancasila bagi partai politik dan Golkar, namun seruan dan ajakan yang 'sangat' dari pemerintah agar seluruh organisasi kemasyarakatan mencantumkan asas tunggal Pancasila dalam anggaran dasarnya 'patut dipertimbangkan dengan wajar dengan kejernihan pikiran dan kesungguhan'. Bagi NU, menurut Achmad Siddiq, pencantuman asas pada anggaran dasar bukan hal yang mutlak. Terbukti pada anggaran dasar NU 1926 tidak tercantum asas apa pun. Asas Islam baru dicantumkan setelah NU menjadi partai politik. Setelah itu, awal atau menjelang tahun enam puluhan, ditambahkan landasan perjuangan NU, Pancasila dan UUD 1945. Achmad Siddiq menolak dikaitkannya asas Islam sebagai Ideologi. Islam adalah agama wahyu, sementara ideologi atau ideologi politik hasil pikiran manusia. Agama, menurut Achmad Siddiq, bagi suatu organisasi

keagamaan, seperti halnya bagi pemeluknya, merupakan sesuatu yang prinsipil. Lebih dari sekedar ideologi.

Menanggapi ajakan pemerintah, Achmad Siddiq mengatakan: 'Pemerintah tidak mengajak NU menerima asas tunggal Pancasila, pada saat yang sama, mengesampingkan Islam'. Oleh karena itu Achmad Siddiq menyimpulkan, 'NU dapat dibenarkan memenuhi ajakan pemerintah tentang asas tunggal Pancasila, dengan pengertian hal itu tidak berarti NU mengesampingkan Islam'. Selanjutnya Achmad Siddiq mengusulkan agar anggaran dasar NU diubah sedemikian rupa agar asas tunggal Pancasila dan Islam tidak saling bertentangan. Diusulkan agar dalam AD NU dicantumkan mukaddimah yang memuat sikap dasar NU, terutama mengenai orientasi NU tentang Islam. Selanjutnya pasal-pasal anggaran dasar perlu disusun kembali dengan mencantumkan asas tunggal Pancasila dan menyesuaikan beberapa pasal dengan penegasan dan pemantapan langkah kembali kepada *khiṭṭah* 1926.

Dalam pembahasan makalah Achmad Siddiq tentang asas tunggal Pancasila dalam komisi *khiṭṭah* ternyata reaksi yang muncul cukup keras. Tidak kurang dari 34 orang yang menanggapi makalah itu, hanya 2 orang yang setuju, 32 lainnya menentang.[146] Muncul pula pernyataan yang disebarkan kepada peserta munas antara lain pernyataan yang ditandatangani 37 kyai dari 36 pesantren di Madura, pengurus besar HMI dan KAHMI (Korps Alumni HMI) Surabaya. Pernyataan pertama menegaskan hendaknya munas alim ulama NU tidak menerima asas tunggal Pancasila sebelum RUU keormasan ditetapkan menjadi undang-undang. Sementara pernyataan HMI dan KAHMI mendesak NU agar menolak asas tunggal Pancasila.[147] Reaksi peserta muktamar terhadap gagasan penetapan asas tunggal Pancasila bagi NU umumnya khawatir hilangnya identitas Islam, sebab justru orientasi Islam bagi organisasi sosial keagamaan seperti NU menjadi jiwa dan denyut nafasnya. Tanpa Islam tidak lagi berarti bagi NU. Bahkan salah seorang peserta menolak inti makalah tentang Pancasila itu dan menuduh sikap menerima Pancasila sebagai tindakan

murtad. Tampaknya sebagian besar peserta merasa takut kalau asas Islam dalam NU hilang diganti yang lain. Para ulama senior NU yang merintis gagasan untuk menerima asas tunggal Pancasila agaknya tidak menduga begitu kerasnya reaksi yang muncul dari peserta munas. Namun dengan kegigihan mereka akhirnya menjelang dini hari sebelum munas usai dicapai kompromi, baik yang menerima maupun yang menolak asas tunggal, keduanya sepakat menolak jika kata Islam ditiadakan.

Ketika giliran keputusan kompromi itu hendaknya dirumuskan terjadi lagi ketegangan baru. Abdurrahman Wahid menghendaki konsep penerimaan Pancasila itu dituangkan dalam rumusan kalimat secara konngkret dalam anggaran dasar, pada pasal tentang asas; dan dasar Islam pada pasal akidah. Di pihak lain, Tolchah Mansur, menghendaki NU menerima Pancasila sebagai asas organisasi sekaligus akidah Islam pada satu pasal. Perdebatan mengenai hal ini kembali menegangkan sampai larut menjelang pagi. Namun ketika pagi dini hari akhirnya rumusan disepakati Pancasila sebagai asas organisasi dalam anggaran dasar dan Islam sebagai akidah.[148]

Selesailah sudah suatu pekerjaan besar munas alim ulama NU yang sangat menegangkan itu. Pancasila diterima sebagai asas tunggal organisasi dengan rumusan yang kompromistis, tidak mengesampingkan Islam. Mukaddimah anggaran dasar seperti yang diusulkan Achmad Siddiq dirumuskan dengan susunan kalimat:

> ... untuk mengorganisir kegiatan-kegiatannya dalam suatu wadah yang disebut NU dengan tujuan untuk mengamalkan Islam menurut faham ahlussunah waljamaah .... jam'iyah NU berasaskan Ketuhanan Yang Maha Esa .... Bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa bagi ummat Islam merupakan keercayaan terhadap (kepada ?) Allah SWT, sebagai inti *aqidah* yang meyakini tidak ada Tuhan selain Allah SWT.[149]

Selanjutnya ditambahkan pasal tentang asas, 'NU berasas Pancasila' pada pasal 2; dan pasal tentang akidah, 'NU sebagai *jam'iyah Diniyah Islamiyah* ber*aqidah* Islam menurut

faham ahlussunnah wal jamaah ..' pada pasal 3. Urutan pasal ini kemudian diubah dalam muktamar ke-28 di Krapyak tahun 1989. Pasal tentang akidah diletakkan pada pasal 2 dan pasal tentang asas pada pasal 3. Perubahan ini agaknya ingin menegaskan bahwa akidah lebih tinggi nilainya dari asas. Akidah Islam bersumber dari Wahyu dan kebenarannya mutlak, sementara asas bersumber dari nilai budaya dan tata pikir serta pandangan hidup bangsa Indonesia yang dituangkan sebagai dasar, filsafat dan asas bernegara, berbangsa dan bermasyarakat.

Keputusan lain dalam kaitan dengan asas tunggal Pancasila itu dirumuskan dalam sebuah dokumen yang disebut *Deklarasi tentang Hubungan Pancasila dengan Islam*. Deklarasi itu memuat lima butir penegasan sikap yang menafsirkan salah satu sila terpenting dalam Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa, menurut tafsiran yang 'Islami'. Butir pertama deklarasi itu menegaskan bahwa Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dipergunakan menggantikan agama. Selanjutnya butir kedua menegaskan bahwa sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar negara menurut pasal 29 ayat 1 UUD 1945, menjiwai sila-sila yang lain. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa itu 'men-cerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam'. Seperti diketahui pasal 29 ayat 1 UUD 1945 ialah: Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. Dasar negara itu menurut deklarasi munas 'mencerminkan tauhid dalam Islam', sesuai dengan sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila.

Penegasan ini sebenarnya bukannya tidak diduga. Seperti dikemukakan Hatta ketika bertemu dengan beberapa pemimpin Islam tanggal 18 Agustus 1945 menjelang sidang PPKI untuk mengesahkan UUD, mereka dapat menerima penghapusan 'tujuh kata' yang tercantum dalam Piagam Jakarta, karena dua alasan. *Pertama*, bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa mencerminkan monoteisme tauhid dalam Islam. *Kedua*, demi menjaga kesatuan dan keutuhan wilayah negara yang baru diproklamasikan sehari sebelumnya, sebab, seperti dikemukakan dalam bab terdahulu, ada keberatan

dari masyarakat yang beragama Kristen di Indonesia bagian timur. Menurut mereka jika 'tujuh kata' dalam Piagam Jakarta dipaksakan masuk dalam UUD mereka keberatan bergabung dalam negara RI yang baru diproklamasikan itu. Salah seorang yang dipandang Hatta berpengaruh dalam kesepakatan ini ialah Wachid Hasjim, tokoh NU yang memiliki reputasi nasional ketika itu. Jadi rumusan deklarasi itu hakekatnya menegaskan kembali apa yang disepakati sejak negara ini baru dilahirkan tanggal 18 Agustus 1945 yang lalu.

Selain itu peristiwa yang dituturkan Saifudin Zuhri ketika Konstituante dianggap mengalami *deadlock* oleh pemerintah dan militer; dan pemerintah bermaksud hendak mengembalikan berlakunya UUD 1945, patut disimak. Saifudin Zuhri menuturkan:

> Suatu malam di awal Juli 1959, telepon di rumah berdering pada pukul 01.30 dini hari. Pak Idham Chalid meminta aku datang ke rumahnya di Jalan Jogja (kini Mangunsarkoro) 51. Aku diminta mendampingi beliau berhubung akan datang dua orang pejabat amat penting. Jam 02.00 lebih sedikit aku tiba di Jalan Jogja 51 dan tak berapa lama datang dua orang tamu yang sangat penting itu yang tak lain adalah Jenderal A. H. Nasution, Kepala Staf Angkatan Darat/Menteri Keamanan Pertahanan. Adapun yang lain adalah Letkol CPM R. Rusli, Komandan CPM seluruh Indonesia.
>
> Kedatangan kedua perwira tinggi (satu tinggi, satu menengah. AH) itu untuk minta saran NU berhubung keduanya akan berangkat ke Tokyo untuk menghadap Presiden Soekarno yang sedang berobat di sana. Dari kalangan pimpinan ABRI (istilahnya waktu APRI) akan mengusulkan kepada Presiden agar UUD 1945 diberlakukan kembali melalui Dekrit Presiden. Berhubung dengan itu kedua perwira tinggi tersebut meminta pikiran NU materi apa yang perlu dimasukkan dalam Dekrit Presiden.
>
> "Isinya terserah Pemerintah tetapi hendaklah memperhatikan suara-suara golongan Islam dalam Konstituante", kata Pak Idham Chalid.
>
> "Apa kongkretnya tuntutan golongan Islam itu?", Jenderal Nasution bertanya.
>
> "Agar Piagam Jakarta diakui kedudukannya sebagai menjiwai UUD 1945", kataku.

"Bagaimana sikap NU apabila Presiden menempuh jalan Dekrit?", Jenderal Nasution bertanya.

"Kami tidak bisa katakan, itu hak Presiden untuk menempuh jalan menyelamatkan negara", jawab Pak Idham Chalid.[150]

Ternyata dalam Dekrit Presiden Soekarno tanggal 5 Juli 1959 dalam konsiderannya menegaskan: 'Kami berkeyakinan bahwa Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai Undang-Undang Dasar 1945 dan adalah merupakan suatu rangkaian kesatuan dengan konstitusi tersebut". Apakah penegasan itu berkaitan langsung dengan peristiwa yang dituturkan Saifuddin Zuhri di atas atau tidak, bukan persoalan yang penting. Persoalannya ialah sikap NU, dalam hal ini Idham Chalid dan Saifudin Zuhri, seperti halnya pendahulu mereka Wachid Hasjim, yang memandang bahwa perubahan kalimat 'Ketuhanan dengan Kewajiban ..' seperti yang tercantum dalam Piagam Jakarta, menjadi 'Ketuhanan Yang Maha Esa' dalam pembukaan dan pasal 29 ayat 1 UUD 1945, bukan sekedar artifisial belaka tanpa memiliki kesinambungan makna. Bahwa hal itu ditegaskan 'menjiwai', dan 'merupakan satu rangkaian kesatuan dengan konstitusi', merupakan kesinambungan makna.

Hal yang sama juga disebutkan dalam TAP MPRS nomer XX/1966 yang mengesahkan Memorandum DPRGR mengenai tertib hukum dan urutan perundang-undangan Republik Indonesia tanggal 9 Juni 1966. TAP MPRS itu menjadi dasar berlakunya kembali UUD 1945 di zaman Orde Baru ini. Pada bagian kedua dari sumber tertib hukum RI disebutkan "Dekrit tersebut merupakan sumber hukum bagi berlakunya kembali UUD 1945 sejak 5 Juli 1959...".[151] Selanjutnya pada bagian tentang UUD Proklamasi huruf (b) dinyatakan bahwa "Penyusunan Pembukaan UUD '45 sesungguhnya dilandasi oleh jiwa Piagam Jakarta 22 Juli 1945, sedangkan Piagam Jakarta itu dilandasi oleh jiwa pidato Bung Karno pada 1 Juni 1945 ...".[152] Dengan demikian logis jika deklarasi munas alim ulama NU itu menegaskan bahwa dasar Ketuhanan Yang Maha Esa mencerminkan tauhid dalam Islam oleh karena UUD 1945, dan karena itu juga

Pembukaan dan batang tubuhnya, dijiwai oleh Piagam Jakarta.

Butir ketiga deklarasi selanjutnya menegaskan bahwa Islam adalah akidah dan syari'ah, meliputi hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia. Ini berarti bahwa Islam bukanlah sejenis ideologi meskipun ia dapat dirumuskan sebagai ideologi yaitu ideologi yang mengakarkan konseptualnya berdasar ajaran Islam. Namun suatu ideologi, betapapun kompleks arti dan hal-hal yang terkandung di dalamnya sehingga mempengaruhi watak perilaku pribadi dan sosial, tetap merupakan hasil pikiran manusia.[153] Demikian pula jika Islam hendak dirumuskan sebagai suatu ideologi, maka ia akan tidak dapat menghindari paradigma tertentu yang mempenga-ruhinya antara lain sistem nilai, tradisi, latar belakang sejarah dan sosial maupun budaya. Tidak terkecuali Pancasila sebagai ideologi nasional bangsa Indonesia hakekatnya merupakan cipta karsa bangsa dan rakyat Indonesia untuk merumuskan suatu ideologi yang bersumber dari nilai-nilai luhur masyarakat dan bangsa Indonesia sendiri.[154] Oleh karena itu setiap muslim, baik secara pribadi maupun sosial, dapat dibenarkan menganut faham filsafat atau ideologi tertentu, mengembangkan nilai budaya atau menganut tatanan sosial tertentu sampai ke bentuk suatu negara nasional atau mengikatkan diri ke dalam suatu ikatan sosial yang lebih spesifik seperti organisasi kemasyarakatan atau politik, sepanjang semua itu tidak bertentangan dengan Islam dan dapat menempatkan masing-masing dalam proporsi dan kedudukan yang benar.[155] Dengan demikian antara agama, dalam hal ini Islam, dan Pancasila, didudukkan dalam daerah masing-masing, keduanya dapat sejalan, saling mengokoh kuatkan. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan. Keduanya bisa bersama-sama dilaksanakan, tidak dipilih salah satu dengan membuang yang lain.[156]

Dengan kerangka pemikiran seperti itu butir keempat deklarasi menegaskan bahwa penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya ummat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'at agamanya. Sebagai

konsekuensi dari konsep pemikiran di atas ialah bahwa setiap muslim baik pribadi maupun sosial dapat menganut paham ideologi dan mengikatkan diri ke dalam ikatan-ikatan sosial dan kultural, sepanjang hal itu tidak menyimpang atau bertentangan dengan, dan dapat mendukung perwujudan, nilai-nilai Islam; maka logis jika ideologi Pancasila juga dipandang sebagai apresiasi dan aktualisasi diri seorang atau masyarakat muslim Indonesia. Pancasila tidak dipandang sebagai agama, melainkan sebagai subsistem yang subordinatif dari Islam itu. Seperti halnya seorang muslim dapat mengikatkan diri ke dalam suatu negara nasional atau lembaga kemasyarakatan dan politik tertentu yang tentu juga memiliki 'falsafah hidup' atau 'pandangan hidup' tertentu, maka dia dapat pula mengikatkan diri dengan, dalam arti menerima dan mengamalkan, Pancasila sebagai falsafah dan dasar negara maupun masyarakat. Dengan demikian Pancasila dan Agama (Islam) menduduki daerah dan wilayah sendiri-sendiri, tidak tumpang tindih atau salah satu menghilangkan yang lain. Orang muslim tetap muslim meski dia ber-Pancasila karena dia sebagai warga negara Indonesia dan tunduk kepada hukum dasar negaranya, dan seorang muslim yang lain tetap muslim meski dia tidak ber-Pancasila karena dia warga negara negara lain dan tentu juga tunduk kepada dasar hukum negara yang berbeda.

Penerimaan Pancasila oleh NU, baik sebagai asas tunggal organisasinya maupun sebagai dasar negara, dapat disimpulkan karena dua hal. *Pertama,* karena nilai-nilai Pancasila itu sendiri dianggap baik (*maṣlaḥah*). Islam memberi motivasi kepada ummatnya untuk menerima, bukan hanya Pancasila, tetapi juga, apa saja yang baik yang memberi kontribusi bagi upaya untuk mewujudkan nilai-nilai Islam secara nyata.[157] Dalam konteks seperti itu maka negara nasional Indonesia yang memiliki batas wilayah, sistem nilai dan budaya, tradisi, juga hukum dasar dan falsafah Pancasila, dapat diterima karena hal-hal tersebut memiliki signifikansi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam. Oleh karena itu ra'īs 'ām NU Achmad Siddiq menegaskan setelah

usai muktamar NU 1984, bahwa NU menerima asas tunggal Pancasila semata-mata karena motivasi agama, bukan politik.[158] Menerima hal-hal yang baik yang memberi kontribusi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam. Bagi NU, menurut Achmad Siddiq, Negara RI adalah upaya final seluruh bangsa, terutama kaum muslimin, untuk mendirikan negara di wilayah Nusantara.[159] Negara RI yang berdasar Pancasila itu dipandang sebagai *wasīlah* untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat.

Kedua, alasan Pancasila diterima karena fungsinya sebagai *mu'āhadah* atau *mīsāq*, kesepakatan, antara ummat Islam dengan golongan lain di Indonesia untuk mendirikan negara. Oleh karena itu Negara RI dianggap merupakan upaya final yang bisa dicapai dalam kesepakatan seluruh bangsa, termasuk kaum muslimin, untuk mendirikan negara di wilayah Nusantara. Ini berarti pengakuan bahwa negara itu didirikan dengan kesepakatan atau *mīsāq* antara ummat Islam dengan golongan lain. Sebagai *mīsāq*, sejauh hal itu yang bisa dicapai, ummat Islam bertanggung jawab, demikian pula golongan lain, untuk memegang teguh kesepakatan itu. Achmad Siddiq mengutip ayat al-Qur'an (13: 19-20) 'Hanyalah *ulul-albāb* yang dapat mengambil pelajaran, yaitu orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak merusak perjanjian itu'.[160]

Pengertian *al-mūfūna bi 'ahdillāh* (orang yang memenuhi janji Allah) yang tidak merusak perjanjian itu dapat juga diperluas maknanya meliputi janji yang disepakati antar kelompok atau golongan, seperti yang dipraktekkan Nabi Muhammad ketika mengadakan perjanjian yang dikenal *ṣulḥ al-ḥudaibiyyah*, maupun janji yang disepakati antar pribadi.

Pancasila diterima sebagai *mīsāq* ketika itu karena dua alasan, karena perubahan kalimat 'Ketuhanan dengan kewajiban..' menjadi 'Ketuhanan Yang Maha Esa' diyakini mencerminkan tauhid dalam Islam, dan untuk menjaga keutuhan wilayah negara.[161] Kritik yang muncul ialah sejauh mana representasi golongan Islam diwakili dalam pertemuan dengan Hatta maupun dalam PPKI sehingga di-

terima sebagai *mīsāq*. Seperti telah dikemukakan terdahulu sidang-sidang BPUPKI telah mencapai kesepakatan rumusan UUD. Piagam Jakarta disepakati sebagai pembukaan UUD dan beberapa pasal UUD disesuaikan dengan rumusan Piagam itu. Ketika saatnya untuk disahkan dalam sidang PPKI (sebagai pengganti BPUPKI) muncul persoalan baru. Pertama, susunan keanggotaan PPKI mengalami perubahan dari susunan keanggotaan BPUPKI. Badan Penyelidik beranggotakan 62 orang, 15 mewakili nasionalis muslim. Panitia Persiapan beranggotakan 27 orang, 3 orang mewakili nasionalis muslim. Dari sembilan orang penandatangan Piagam Jakarta empat orang diangkat kembali sebagai anggota PPKI, lima orang lainnya tidak diangkat.[162] Menurut Prawoto Mangkusasmito 'Jepang turut berperanan dalam penyusunan PPKI'.[163]

Dalam kaitan dengan itu, maka yang kedua, munculnya perwira angkatan laut Jepang yang menghadap Hatta mewakili ummat Kristen Indonesia bagian timur, memperkuat dugaan Sjafrudin. Sebelumnya, ketika dalam sidang-sidang BPUPKI, mereka telah sepakat dengan golongan nasionalis muslim dalam suatu kesepakatan yang disebut *gentlemen agreement* yang dipertahankan mati-matian oleh Soekarno, Soepomo dan Hatta sendiri. Pernyataan yang selalu mengganggu ialah apakah hubungan antara susunan keanggotaan PPKI, kedatangan perwira Jepang kepada Hatta dan perubahan-perubahan rumusan UUD yang telah disepakati sebelumnya dalam BPUPKI? Apakah tepat perubahan-perubahan itu dinilai sebagai *mīsāq* antara golongan muslim dengan golongan lain? Bukankah justru kesepakatan telah dicapai sebelumnya dalam sidang BPUPKI? Lalu mengapa tiba-tiba ada kesepakatan baru dalam sidang PPKI, badan yang nilai representasinya tidak lebih baik dari badan sebelumnya, BPUPKI?

Masalah ketiga ialah siapa yang hadir dalam pembicaraan dengan Hatta pada hari 18 Agustus 1945 sebelum sidang PPKI. Hatta menegaskan empat orang hadir dalam pertemuan itu: Wachid Hasjim, Bagus Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, dan Muhammad Hasan.[164] Sementara

Prawoto menegaskan Wachid Hasjim tidak hadir karena sedang bertugas ke luar kota.[165] Jika benar empat orang yang hadir, hanya Wachid Hasjim sebagai anggota penandatangan Piagam Jakarta, tiga yang lain bukan. Apakah cukup representatif kesepakatan dengan Hatta itu diwakili Wachid Hasjim dari Panitia Sembilan untuk mewakili golongan Islam, sementara tiga lainnya (Agus Salim, Abikusno Tjokrosoejoso dan Kahar Muzakkir) tidak hadir, bahkan tidak diangkat sebagai anggota Panitia (PPKI).

Kontroversi ini memang sempat memancing perdebatan yang menegangkan.[166] Sampai seberapa jauh sebenarnya campur tangan Jepang terhadap pembentukan PPKI itu ditujukan untuk menekan golongan ISlam. Namun terlepas dari kemungkinan adanya penekanan itu yang membuahkan perbedaan perimbangan jumlah perwakilan golongan Islam dan sekuler dalam kedua badan (BPUPKI dan PPKI) dan perubahan-perubahan lainnya, perdebatan yang berkembang selama sidang BPUPKI mengindikasikan kemungkinan perubahan atas kesepakatan yang telah dicapai dalam sidang BPUPKI sendiri. Menurut catatan Yamin, Bagus Hadikusumo sendiri sejak mula tidak menghendaki klausula yang kompromistis itu. Hadikusumo mempersoalkan kata 'bagi pemeluk-pemeluknya' yang dianggapnya tidak tegas.[167] Klausula itu dipersoalkan Hadikusumo beberapa kali. Klimaks dari pernyataannya ialah: '.. supaya diusulkan apakah negara kita berdasar agama atau tidak. Kalau tidak, tidak, habis perkara'.[168] Kata 'bagi pemeluknya' menurut Bagus Hadikusumo tidak memberi ketegasan dasar Islam bagi negara, sebab kata itu menimbulkan dualisme hukum, satu untuk ummat Islam dan satu lagi untuk bukan Islam.

Sementara itu jika benar Wachid Hasjim hadir dalam pertemuan dengan Hatta, juga masih memberi kemungkinan perubahan-perubahan terhadap kesepakatan dalam BPUPKI. Meski dia menuntut lebih jauh selama sidang BPUPKI, presiden dan wakilnya harus beragama Islam dan Islam sebagai agama negara, namun Wachid Hasjim sendiri berpendirian jika pertaruhannya dengan Piagam Jakarta

(dan pasal-pasal lain sebagai konsekuensi lanjutannya) itu akan menimbulkan perpecahan dan ancaman terhadap keutuhan wilayah, agaknya bisa dimengerti mengapa Wachid Hasjim menerima kesepakatan baru itu. Seperti dikemukakan pada bagian terdahulu Wachid Hasjim melihat pentingnya persatuan itu dipertahankan. Wachid Hasjim antara lain mengemukakan pentingnya diperlihara dan dikembangkan persatuan bangsa yang tidak terpecahkan. Pernyataan Wachid Hasjim yang ditulis 25 Mei 1945 itu dapat memberi kemungkinan tafsiran mengapa dia menerima kesepakatan baru. Dari kalangan muslim sendiri selama sidang BPUPKI ada sejumlah orang yang tidak setuju dengan kesepakatan yang kompromistis, lebih-lebih dari kalangan nasionalis sekuler. Terlihat misalnya dari pendapat-pendapat Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakir, Sanusi, dan dalam beberapa hal termasuk Agus Salim. Dengan dasar pertimbangan itu barangkali empat orang yang bertemu Hatta pagi hari 18 Agustus 1945 dapat memahami ajakan Hatta karena saran opsir militer Jepang. Itu pun masih disertai saling pengertian di antara mereka, dan juga 'Ketuhanan dengan kewajiban ..' menjadi 'Ketuhanan Yang Maha Esa' mencerminkan pengertian tauhid dalam Islam. Jelas bahwa ada kekhawatiran mereka jika klausula Piagam Jakarta akan dipaksakan masuk ke dalam UUD akan membawa dampak perpecahan wilayah.

Masalahnya ialah UUD yang disahkan 18 Agustus 1945 itu sejak mula dipersiapkan sebagai UUD sementara. Semua pihak menyadari bahwa suasana ketika itu tidak memungkinkan menyusun UUD yang berlaku permanen. Ketika UUD itu disahkan para pengambil keputusan itu menyadari akan menghadapi masalah, bukan saja dalam hal UUD itu sendiri, melainkan terhadap nasib negara yang baru didirikan itu. Kemungkinan Belanda, dan ini akhirnya menjadi kenyataan, akan kembali lagi telah mendorong mereka untuk mengesampingkan hal-hal yang berbeda satu dengan lainnya guna lebih mempererat persatuan menghadapi ancaman itu. Selain itu pada saat-saat terakhir menjelang kemerdekaan masih belum jelas benar apakah Jepang ber-

tekuk lutut karena kekalahan dalam perang Pasifik. Kisah penculikan Soekarno dan Hatta oleh kelompok pemuda membuktikan ketidakjelasaan itu. Para pemuda itu masih merencanakan pemberontakan terhadap Jepang yang sudah 'kalah', karena kekuatan militer Jepang sebenarnya masih patut diperhitungkan sekiranya mereka melakukan pertahanan militer di Indonesia. Keputusan-keputusan itu diambil dengan semangat yang mendorong untuk secepat-cepatnya dan tergesa-gesa. Ingin segera merdeka dan dengan demikian dapat memobilisasi kekuatan rakyat menghadapi ancaman musuh. Dalam konteks yang demikian dapat dipahami mengapa NU mengeluarkan resolusi jihad Oktober 1945 yang kemudian disusul keputusan muktamar 1946.

Akan tetapi ketika pada akhirnya UUD 1945 itu dinyatakan berlaku kembali melalui dekrit Presiden 5 Juli 1959 dan dipertahankan hingga kini, masalahnya ialah karena kontroversi ideologi yang terjadi ketika itu kemudian disusul dalam badan Konstituante, masih tetap dinilai dapat merangsang munculnya kerawanan sosial dan politik yang dapat mengganggu stabilitas nasional. Keadaan *status quo* itu dipertahankan hingga kini barangkali agar tidak memancing keresahan sosial yang lebih berkepanjangan lagi, sementara kebutuhan untuk mengatur kegiatan lain yang juga prinsip menuntut pengerahan tenaga dan pikiran yang tidak kurang pentingnya. Dalam konteks ini sebenarnya juga bisa dimengerti bahwa pemerintah Orde Baru sekarang ini mempertahankan Pancasila dan UUD 1945 serta merumuskan sistem kepartaian baru dan organisasi kemasyarakatan sebagai upaya untuk meredam konflik ideologi agar tidak merusak sendi-sendi utama persatuan bangsa. Pemerintah berusaha untuk mengintegrasikan semua potensi nasional guna diarahkan untuk menjaga persatuan dan kesatuan itu.

Apa yang diuraikan di muka adalah sikap NU tentang Pancasila yang dirumuskan dalam sebuah deklarasi munas alim ulama 1983 kemudian dikokohkan kembali melalui muktamar 1984. Deklarasi itu ditutup dengan pernyataan

bahwa NU berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuan oleh semua pihak, yaitu Pancasila yang nilai-nilai, kedudukan dan fungsinya seperti diuraikan di muka.

Dari segi tradisi pemikiran NU sendiri sikap yang demikian sebenarnya juga memiliki konsistensi rasional. Dalam mengantisipasi gejala-gejala sosial dan politik, NU selalu melihatnya tidak dalam sikap yang mutlak-mutlakan. Salah satu prinsip yang digunakan ialah dalil "Apa yang tidak dapat dicapai seluruhnya, elemen yang sudah dicapai tidak ditinggalkan".[169] Prinsip dalil ini bersumber dari hadis Nabi Muhammad 'Jika aku melarangmu tentang sesuatu tinggalkan, tetapi jika aku memerintahkan maka kerjakan sebatas kemampuanmu'.[170] Dalam kaitan dengan dalil itu penerimaan Pancasila dan UUD 1945 merupakan antisipasi NU untuk merebut yang 'sebagian' telah dapat dicapai, sebab untuk memperoleh 'semua' sebagai dasar negara tidak, atau belum, memungkinkan dan barangkali juga tetap akan menghadapi kesulitan yang tidak kecil atau malah justru jadi bumerang bagi dirinya sendiri dan ummat Islam.

Dalil kedua ialah 'menghindarkan bahaya didahulukan atau diutamakan daripada melaksanakan (kewajiban) yang baik'.[171] Jika tantangan untuk melaksanakan kewajiban yang baik (*maṣlaḥah*) menghadapi masalah yang berat dan akan menimbulkan bahaya, maka diutamakan menghindari bahaya itu dan melaksanakan kewajiban sebatas kemampuan saja. Ini juga berkaitan dengan dalil pertama, jika untuk melaksanakan pertintah karena berbagai hambatan tidak dapat dilakukan sempurna, tidak berarti perintah itu gugur, sebagian saja yang dianggap dapat dilaksanakan, maka sebagian itulah yang harus dilaksanakan. Alasannya ialah karena syari'ah Islam lebih menekankan larangan agar tidak terjadi bahaya atau keburukan daripada perintah melaksanakan kebaikan atau *maṣlaḥah*.[172]

Dalam kaitan dengan itu maka dalil yang ketiga ialah prinsip untuk memilih bahaya yang paling ringan akibat-

nya: 'Jika terjadi benturan dua hal yang sama buruk dipertimbangkan yang lebih besar bahayanya dan melaksanakan yang paling kecil akibat buruknya'.[173] Ini berarti jika pilihan-pilihan untuk melaksanakan kewajiban (*maṣlaḥah*) sama-sama tidak sempurnanya, sama-sama akan menimbulkan akibat buruk, maka dipilih yang paling ringan akibat buruknya.

Dalil yang keempat ialah 'Jika suatu kewajiban tidak bisa dicapai dengan sempurna kecuali dengan syarat tertentu, maka syarat itu pun wajib'.[174] Membangun tertib kehidupan sosial adalah kewajiban agar dengan demikian nilai-nilai Islam dapat diaplikasikan dalam kehidupan manusia secara nyata. Perintah ini tertuang dalam konsep *amr ma'rūf nahy 'an al-muhkar*. Menurut al-Ghazālī menjadi kewajiban setiap orang muslim untuk mewujudkan tertib agama dalam arti agama bisa diwujudkan secara nyata dalam kehidupan manusia. Untuk mencapai tujuan itu tidak mungkin dilaksanakan tanpa tertib sosial. Tertib sosial dengan demikian menjadi prasyarat bagi terwujudnya tertib agama (*niẓām al-dunyā syarṭ liniẓām al-dīn*). Jika tertib agama adalah suatu kewajiban karena hal itu dinilai sebagai *maṣlaḥah*, tertib sosial sebagai prasyarat untuk dapat melaksanakan kewajiban memenuhi tertib agama, syarat tertib sosial itu pun wajib.

Secara hirarkis perintah untuk mewujudkan tertib sosial itu akan sampai kepada tertib kehidupan negara dan bangsa. Proses menuju kepada kondisi itu memerlukan pula hirarki syarat-syarat yang tersusun secara piramida, syarat inti dan syarat-syarat lanjutan yang melengkapi. Dengan logika semacam ini al-Ghazālī membuat kesimpulan bahwa membangun negara adalah wajib sebagai syarat untuk membangun ketertiban sosial. Merumuskan dasar negara dan UUD juga wajib karena hal itu sebagai syarat untuk mewujudkan tertib kenegaraan. Jika untuk itu tidak dapat dirumuskan suatu dasar negara dan UUD yang memenuhi kaidah yang sempurna tidak berarti kewajiban itu gugur. Apa yang telah dicapai meski tidak sempurna itu tetap wajib dijalankan disertai dengan kewajiban untuk terus me-

nerus menyempurnakannya. Usaha yang terakhir ini dengan berpedoman kepada kaidah mendahulukan langkah untuk menghindari bahaya yang dapat mengancam sendi-sendi ketertiban sosial. Jika langkah untuk menghindari bahaya itu dihadapkan pada pilihan yang sama-sama mengandung bahaya, maka langkah yang harus dilakukan memilih bahaya yang paling ringan.

Keempat dalil tersebut, meski tidak dinyatakan oleh NU ketika menerima dasar negara Pancasila dan UUD 1945, baik ketika awal kemerdekaan maupun ketika dekrit 5 Juli 1959 dan terakhir di Situbondo, memperlihatkan alur pemikiran politik dan sosial NU yang runtut dengan nilai tertentu. Dengan kerangka pemikiran semacam itu pula barangkali NU lebih cepat dapaapat menerima Pancasila sebagai asas tunggal organisasinya, dibanding organisasi Islam lainnya. Ajakan pemerintah agar organisasi kemasyarakatan menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal sebelum RUU keormasan disahkan DPR dilihat oleh NU sebagai ajakan yang memenuhi asas *maṣlaḥah*. Alternatif yang ditawarkan NU agar memenuhi ajakan pemerintah dan sekaligus tidak mengecewakan prinsip akidah yang dianut ummat Islam ternyata diterima semua pihak, baik pemerintah, golongan lain dan ummat Islam sendiri. Dalam penjelasan pasal 2 UU nomer 8 Tahun 1985 tentang organisasi kemasyarakatan (pasal tentang asas) disebutkan bahwa pengertian asas meliputi juga kata 'dasar', 'landasan', 'pedoman pokok', dan kata-kata lain yang mempunyai pengertian yang sama dengan asas.[175] Pemerintah tidak menolak rumusan NU untuk menghindari kontroversi itu dengan menggunakan kata asas dan akidah. Asas sebagai dasar bermasyarakat, bernegara dan berbangsa. Sementara akidah sebagai dasar beragama sebagai penuntun kehidupan pribadi dan masyarakat. Organisasi Islam lainnya seperti Muhammadiyah dan MUI juga menggunakan formulasi yang sama dengan redaksi yang berbeda dengan NU.

Catatan

[1]Janji itu diumumkan Jepang di depan sidang Diet ke 85. 'Kekaisaran Jepang (dengan ini) mengumumkan kemerdekaan Indonesia di kelak kemudian hari bagi seluruh rakyat Indonesia, agar dengan demikian kebahagiaan rakyat Indonesia bisa terjamin untuk selama-lamanya'. Namun sebenarnya telah terjadi perselisihan intern yang mendahului janji itu. Angkatan Laut Jepang yang menguasai daerah bagian timur Indonesia menentang rencana itu. Lihat Bernhard Dahm, *Soekarno dan Perjuangan Kemerdekaan*, terjemahan Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 337-8. Selanjutnya dikutip *Soekarno*.

[2]B. J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, terjemahan Sjafaroedin Bahar, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 18. Selanjutnya dikutip *Pergumulan*. Dahm mengutip *Asia Raya*, 23 Januari 2605, pemerintah Jepang ingin selekasnya melihat terwujudnya Indonesia merdeka, pernyataan Menlu Shigemitsu; dan diulangi lagi 1 Maret, *Asia Raya* tanggal tersebut. Lihat Bernhard Dahm, *Soekarno*, h. 350-51 dan 504.

[3]Harry Benda, *The Crescent.*, h. 176.

[4]*Himpunan Risalah Sidang-sidang Penyusunan UUD 1945*, (Jakarta: Sekertariat Negara RI, t.t.), h. 79. Buku ini cetak ulang dari Yamin, *Naskah Persiapan Undang-undang Dasar 1945*, I; Selanjutnya dikutip *Himpunan Risalah*.

[5]*The Crescent*, h. 188-9.

[6]*The Crescent*, h. 170-171.

[7]Yamin mengutip teks rancangan UUD ini dan Peraturan tentang Pemerintahan Sementara Indonesia yang disusun Supomo, Subardjo dan Maramis. Lihat Muhhamad Yamin, *Naskah*, I, h. 671-672. Tidak jelas apakah Badan Penyelidik membahas rancangan itu, tetapi naskah rancangan itu memang dipersiapkan untuk

sidang-sidang Badan Penyelidik. Lihat Yamin, *Naskah*, I, h. 729-752 dan 761-772.

[8]Boland, *Pergumulan*, h. 21.

[9]*Himpunan Risalah.*

[10]Persidangan kedua dilanjutkan sampai tanggal 16 Juli 1945. Lihat *Himpunan Risalah*, h. 219 dan 323.

[11]*Himpunan Risalah*, h. 3-77. Catatan notulen sidang tidak tercantum dalam laporan Yamin, tetapi sidang kedua dimuat dengan kurang lengkap.

[12]Panitia 8 orang terdiri: Bagus Hadikusumo, Wachid Hasjim, Muhammad Yamin, Sutardjo, Maramis, Oto Iskandardinata, dan Hatta, serta Soekarno sebagai ketua. Panitia ini berbeda dengan Panitia 9 yang dibentuk dalam sidang Panitia 8 yang diperluas menjadi 38 orang anggota tanggal 18 Juni 1945. *Ibid.*, h. 82. Lihat pula Mohammad Hatta, *Memoir*, (Jakarta: Tinta Mas, 1982), h. 436.

[13]Yamin tidak mencantumkan notulen sidang Badan Penyelidik yang pertama. Adanya perbedaan pendapat antara para ahli agama dan kebangsaan diketahui dari pidato Supomo tersebut. Juga pidato Hatta tidak dimuat.

[14]Menurut Hatta, ketika ketua sidang Radjiman Wedyodiningrat membuka sidang tanggal 29 Mei, melontarkan pertanyaan: 'Apakah dasar negara yang akan didirikan?', kebanyakan anggota Badan Penyelidik tidak menjawab karena khawatir akan mengakibatkan perselisihan yang berlarut-larut. Tanggal 1 Juni, sidang hari keempat, Soekarno menjawab pertanyaan ketua sidang Radjiman dengan pidato yang terkenal *Lahirnya Panca Sila*, yag mendapat tepuk tangan hampir seluruh anggota pada akhir pidato. *Memoir*, 435-6. Pendapat Hatta yang dikutip Supomo tidak dijumpai dalam naskah Yamin, karena notulen rapat persidangan pertama tidak tercantum. *Himpunan Risalah*, h. 31.

[15]*Himpunan Risalah*, h. 32. Supomo tidak menjelaskan pernyataan kedua tentang negara menurut cita-cita luhur Islam.

[16]*Himpunan Risalah*, h. 33. 'Abduh berpendapat bahwa untuk memajukan ummat Islam tidak cukup dengan seruan kembali kepada ajaran Islam asli, zaman *salaf*. Menurut 'Abduh zaman dulu dan zaman sekarang berbeda. Ajaran Islam terbagi ke dalam dua bagian, ibadah dan mu'amalat (sosial kemasyarakatan). Ajaran yang pertama bersifat jelas dan rinci, sedang yang kedua hanya prinsip dan pokok-pokoknya saja. Ajaran mengenai yang kedua ini perlu dikembangkan terus sejalan dengan kemajuan zaman. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan*, h. 63-64.

[17]Tentang pendapat Raziq sebenarnya sudah disanggah oleh Diyā' al-Dīn, *al-Islām wa al-Khilāfah fī al-'Aṣr al-Ḥadīs*, (Kairo: Maktabah Dār al-Turas, 1972).

[18]*Himpunan Risalah*, h. 33.

[19]*Ibid.*

[20]*Ibid.*, h. 57-77. Tertulis Panca Sila, ejaan *c* sebagai pengganti *tj* dari penulis. Dalam naskah tersebut pidato Soekarno tidak diberi judul. Radjiman Wedyodiningrat ketika memberi pengantar penerbitan pertama teks pidato itu memberi judul "Lahirnya Pancasila". Lihat Soekarno, "*Lahirnya Pancasila*", dalam *Tudjuh Bahan-bahan Pokok Indoktrinasi*, (Bandung: Dua R, 1965), h. 4. Naskah pidato Soekarno mengandung prinsip-prinsip yang sama dengan pidato Yamin yang diucapkan tiga hari sebelumnya (29 Mei), sehingga banyak orang meragukan kemurnian pidato Soekarno. Akan tetapi Hatta memastikan bahwa yang merumuskan Pancasila pertamakali adalah Soekarno. Menurut Hatta, Soekarno, ketua Panitia 9, menugaskan Yamin untuk membuat pendahuluan UUD. Naskah Yamin terlalu panjang, ditolak Panitia 9, lalu dibuat bersama Panitia 9 teks yang lebih pendek seperti yang tercantum dalam UUD 1945 sekarang. Yamin lalu mengambil teks yang panjang itu untuk menggantikan teks pidato yang diucapkan tanggal 29 Mei. Hatta, *Memoir*, h. 436.

[21]*Himpunan Risalah*, h. 70.

[22]*Ibid.*, h. 71.

[23]Dari 32 masalah selanjutnya disimpulkan lagi oleh Panitia menjadi 9 golongan masalah yaitu: 1. tuntutan Indonesia selekasnya merdeka, 2. dasar negara, 3. unifikasi atau federasi, 4. bentuk negara dan kepala negara, 5. warga negara, 6. daerah, 7. agama dan negara, 8. pembelaan (militer), dan 9. keuangan. *Himpunan Risalah*, h. 82-3.

[24]*Ibid.*, h. 88.

[25]*Ibid.*

[26]*Ibid.*, h. 213. Dalam sidang 14 Juli Soekarno antara lain mengatakan: "Jadi panitia memegang teguh akan kompromis yang dinamakan oleh yang terhormat Mohd. Yamin 'Jakarta Charter', yang disertai perkataan tuan anggota yang terhormat Sukiman 'gentlemen agreement', ..".

[27]*Himpunan Risalah*, h. 89. Ejaan disesuaikan dengan penulisan Ejaan Baru. Susunan dan paragraf dikutip sesuai dengan aslinya

dari pidato Soekarno selaku ketua Panitia 9. Cetak huruf *Italics* dari penulis.

[28]*Himpunan Risalah*, h. 119. Usul bentuk kerajaan diajukan anggota Badan Penyelidik dari Jawa Tengah. Menurut Sukiman, mereka telah mengadakan pertemuan di Magelang dan memutuskan keputusan tersebut mengikat mereka.

[29]*Ibid.*, h. 148.

[30]*Ibid.*, h. 185-7.

[31]Latuharhary bersama Maramis disebut oleh Supomo mewakili Kristen Protestan, tetapi belakangan Maramis, menurut Boland yang mewawancarai kedua orang itu, menolak anggapan itu dan merasa dirinya mewakili nasionalis 'sekuler', sementara Latuharhary menyatakan memang menjauhkan diri dari jalan tengah yang diusulkan Soekarno. *Pergumulan*, h. 29.

[32]*Himpunan Risalah*, h. 193.

[33]*Ibid.*

[34]*Ibid.*

[35]*Ibid.*

[36]*Himpunan Risalah*, h. 195-6. Tuntutan Wachid Hasjim ini agak mengejutkan, sebab sejak mula disadari kemungkinan akan timbul perselisihan dalam soal ini, juga di fihak Islam sendiri, mengingat sejarah masa lalu Islam yang tidak pernah bersatu. Wachid Hasjim menulis dalam *Indonesia Merdeka*, 25 Mei 1945, 'Karena itu sekali lagi saya ulangi: Yang sangat kita butuhkan saat ini adalah persatuan bangsa yang tidak terpecahkan'. Benda, *The Crescent*, h. 189.

[37]*Himpunan Risalah*, h. 196.

[38]*Ibid.*

[39]*Ibid.*, h. 212 dan 217.

[40]*Ibid.*, h. 196.

[41]*Ibid.*, h. 196.

[42]Anggota Panitia Penghalus Bahasa: Husein Djajadiningrat, Agus Salim dan Supomo. *Ibid.*, h. 197. Meskipun sudah disepakati dengan mufakat bulat dalam sidang tersebut, tetapi dalam sidang-sidang selanjutnya kembali dipersoalkan.

[43]Dengan demikian ketentuan tentang presiden dan wakil harus beragama Islam juga dihapuskan. Namun lagi-lagi soal tersebut muncul kembali dalam sidang berikutnya.

[44]*Himpunan Risalah*, h. 213.

[45]*Ibid*, h. 216-7.

[46]*Ibid.*

[47]*Ibid.*, h. 218. Untuk yang kedua kalinya *preambule* (dengan kewajiban ..) yang disusun Panitia 9 diterima dengan suara bulat. Usul Abikusno yang diterima dihapuskannya kalimat "Terlebih sekali ...".

[48]*Ibid*, h. 236.

[49]Lihat catatan kaki nomer 31

[50]*Himpunan Risalah*, h. 238.

[51]*Ibid*, h. 238.

[52]*Ibid.*

[53]*Ibid*, h. 251.

[54]*Himpunan Risalah*, h. 304.

[55]*Ibid.*, h. 309. Keputusan mufakat ini diubah yang ketiga kali.

[56]*Ibid.*

[57]*Ibid.*, h. 315.

[58]*Ibid.*, h. 317

[59]*Ibid.*

[60]Bernhard Dahm, *Soekarno*, h. 363.

[61]*Ibid.*, h. 364.

[62]Boland, *Pergumulan*, h. 36.

[63]Notulen rapat PPKI tanggal 18 Agustus mencatat anggota sebanyak 27 orang termasuk ketua dan wakil, termasuk 2 orang pemimpin Islam yang terkenal Wachid Hasjim dan Bagus Hadikusumo. Tidak ada keterangan apakah semua anggota itu atau hanya sebagian saja yang hadir. *Himpunan Risalah*, h. 333.

[64]Soekarno dan Hatta dibawa kelompok Sukarni yang menuntut proklamasi kemerdekaan Indonesia dilakukan Soekarno dan Hatta lewat corong radio, tidak dalam kapasitas sebagai ketua dan wakil ketua Panitia yang dibentuk Jepang. Lihat Hatta, *Memoir*, h. 441-453.

[65]Tentang siapa yang hadir dalam pertemuan dengan Hatta, ada dua versi. Menurut Hatta, Wachid Hasjim hadir dalam pertemuan. Lihat Hatta, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945*, (Jakarta: Tinta Mas, 1969), h. 57; *Memoir*, h. 459-60; Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 41; dan Boland, *Pergumulan*, h. 38, dari keterangan Sajuti Melik. Menurut Prawoto Mangkusasmito, Wachid Hasjim tidak hadir dalam pertemuan karena sedang bertugas di Jawa Timur.

Prawoto Mangkusasmito, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara dan Sebuah Proyeksi*, (Jakarta: Hudaya, 1970), h. 38-39. Notulen Yamin tentang rapat tanggal 18 Agustus hanya menyebutkan daftar anggota PPKI, tidak menyebutkan siapa yang hadir, tetapi notulen rapat tanggal 19 Agustus, disebutkan Wachid Hasjim dan Suroso hadir. Apakah ini mengindikasikan kedua orang itu tidak hadir dalam rapat sebelumnya? *Himpunan Risalah*, h. 333 dan 368. Lihat catatan kaki nomer 63.

[66]*Memoir*, h. 459-60; *Partai Islam*, h. 40; dan *Pergumulan*, h. 38.

[67]Usul pembentukan Departemen Agama didukung 6 suara, yang lain menolak. *Himpunan Risalah*, h. 391.

[68]Lihat Boland, *Pergumulan*, h. 40.

[69]Hatta menjelaskan, menurut Wachid Hasjim, hanya Islam yang menganut doktrin monotisme Ketuhanan Yang Maha Esa. Lihat Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 43.

[70]Hatta, *Memoir*, h. 459-60.

[71]Hatta juga mengatakan mungkin di sana sini ada pengaruh hukum adat, tetapi tidak mempengaruhi pokoknya yang asasi. Apakah yangdimaksud pengaruh hukum adat itu hukum Islam atau bukan, tidak jelas. Lihat *Memoir*, h. 460.

[72]Wachid Hasjim, "Agama dalam Indonesia Merdeka", dalam *Indonesia Merdeka* I, 3, 25 Mei 1945; dikutip dari Benda, *The Crescent*, h. 189.

[73]Resolosi Jihad dikeluarkan NU dalam rapat besar wakil-wakil konsul (daerah) NU se Jawa dan Madura di Surabaya tanggal 21-22 Oktober 1945. Dalam resolusi itu NU minta agar pemerintah RI menentukan sikap dan tindakan yang nyata dan sepadan terhadap usaha-usaha yang akan membahayakan kemerdekaan agama dan negara Indonesia, terutama terhadap pihak Belanda dan kaki tangannya. Juga diminta agar melanjutkan perjuangan bersifat *sabilillah* untuk tegaknya Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam. *Resolusi NU tentang Jihat (Jihad) fi Sabilillah , Kedaulatan Rakjat*, 24 Oktober 1945. Selanjutnya muktamar NU 26-29 Maret 1946 mengeluarkan resolusi bahwa perang, menolak dan melawan penjajah itu *fardu 'ain* (*fard 'ain*) bagi semua orang Islam dalam radius 94 km. Di luar daerah itu kewajibannya bersifat *kifāyah* (bersama). Jika musuh tidak berhasil dikalahkan oleh mereka yang berada dalam radius tersebut, mereka yang berada di luarnya wajib (*fard. 'ain*) membantu (membela) sampai musuh dapat dikalahkan. Lihat *Poetoesan-poetoesan Moe'tamar NO ke 16*, (Soekaradja: Tjabang NO Banjoemas, 1946), h. 14-15.

[74]Selanjutnya mengenai gagasan dan pemikiran Soekarno itu, lihat Bernhard Dahm, *Soekarno*, khususnya bab III, h. 71-154.

[75]*Pergumulan*, h. 95.

[76]Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 159. Selanjutnya dikutip *Islam*.

[77]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 267.

[78]*Partai Islam.*, h. 266-267.

[79]Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), h. 32. Selanjutnya dikutip *Pergolakan*.

[80]*Ibid.*

[81]Banyak ayat yang searti dengan itu, antara lain Q. 67:26 Q. 22:49, atau 38:70. Ayat-ayat ini diturunkan di Mekkah, *Makkiyah*.

[82]*Khilāfah* 'Abbāsiyah berdiri tahun 750-1258 kemudian dilanjutkan di Mesir di bawah perlindungan dinasti Mamalik sampai tahun 1517. *Khilāfah* Fāṭimiyah di Mesir tahun 909-1171. Sebenarnya *Khilāfah* ini beraliran *syī'ah*, tetapi termasuk yang moderat sehingga mereka menerima konsep *khilāfah* aliran *sunni*. Menurut mereka termasuk kategori *mafḍūl* karena imam yang *afḍal* tidak ada, selain itu karena rakyat Mesir beraliran *sunni*. *Khilāfah* Umayyah di Spanyol tahun 929-1031.

[83]Sultan Salim dari Turki Ottoman mengambil alih jabatan *khalīfah* setelah menaklukkan kesultanan Mamalik tahun 1517 kemudian memboyong *Khalīfah* al-Mutawakkil, *khalīfah* terkahir keturunan 'Abbāsiyah. Selanjutnya jabatan itu diambil alih sendiri dan seterusnya diserahkan kepada keturunannya.

[84]Pengesahan seorang sultan biasanya dilakukan dalam suatu upacara di istana Khalifah. Sultan yang akan dilantik datang menghadap khalifah dengan menyerahkan sejumlah "hadiah" dari hasil pampasan perang atau zakat, pajak dan lain-lain. Seterusnya lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London and Macmillan Press, 1974) dan Hasan Ibrahim Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Saqafī wa al-Ijtimā'ī*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1967).

[85]Konsep *khilāfah* semula berarti kekuasaan politik pengganti Nabi Muhammad untuk mengatur kehidupan bersama dan menegakkan agama, kemudian mengalami perkembangan di kemudian hari menjadi *khalīfatullāh*, wakil Tuhan. Mengenai konsep kelembagaan politik *khilāfah* dan *sulṭānah* selanjutnya lihat Amir

Hassan Saddiqi, *Caliphate and Sultanate*, (Karachi: Jam'iya ul-Falah Publication, 1942). Selanjutnya dikutip *Caliphate.*

[86]Lihat Amir Hasan Siddiqi, *Calipate.*

[87]Lihat Hasan, *Tārīkh al-Islām*, I, h. 206-207.

[88]Lihat catatab kaki nomer 82

[89]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 151-152.

[90]H.J.De Graaf dan G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Pustaka Grafiţi Pers, 1986), h. 56-57.

[91]*Ibid*, catatan kaki nomer 36.

[92]H. J. De Graaf dan G. Th. Pigeaud, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, (Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1987), h. 272-282.

[93]Pengesahan oleh wali atau ulama barangkali telah dianggap memenuhi. Bukankah para wali itu telah memperoleh legitimasi dari silsilah mereka yang sampai kepada Nabi Muhammad? Dengan keuntungan silsilah itu mereka anggap berwenang untuk mengesahkan sebuah kesultanan.

[94]Pijper mengungkapkan adanya lembaga kepenghuluan ini sejak tahun 1615 di Banten. Struktur penghulu bertingkat-tingkat mengikuti tingkat pemerintahan kerajaan. Setelah zaman Belanda, penghulu tertinggi disebut penghulu kepala, di bawahnya penghulu distrik, atau disebut *na'ib* (Arab: wakil). Lihat G. F. Pijper, *Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, (Jakarta: UI Press, 1984), h. 68-71.

[95]De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan*, h. 76-77.

[96]Soal konflik ini bukan hanya terjadi dalam konteks Indonesia saja, sebab hal serupa juga terjadi antar pejabat-pejabat kerajaan di zaman Abbāsiyah dengan ulama dan cendikiawan yang berada di luar birokrasi yang kemudian menimbulkan *miḥnah* (pengasingan). Lihat Watt, *Pergolakan*, h. 105.

[97]Menurut al-Ghazali pengangkatan imam ada tiga kemungkinan. Penentuan dari jurusan Nabi atau penentuan dari imam yang sedang berkuasa dengan cara penunjukan (pemilihan) melalui *wilayatul- 'ahd*, atau dengan cara *tafwīḍ* (penyerahan kekuasaan) terhadap seseorang (lembaga?) yang nyata mempunyai kekuatan (*ẓū syaukah*). Jika tidak ada imam kecuali hanya seorang (al-Ghazali menyebut Quraisy, tetapi juga berarti orang seperti itu) yang ternyata dipatuhi dan membangun kekuasaan dan memegang kendali kekuasaan itu, bertindak dan bekerja dengan ke-

kuatannya sehingga semua orang tunduk kepadanya, maka yang demikian itu dipandang memenuhi sifat-sifat kekuasaan politik yang sah dan wajib ditaati. Hal itu ditentukan karena faktor kekuatan yang nyata (*syaukah*) dan kemampuannya (*kifāyah*) untuk menghindarkan kerusakan. Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazāli, *Kitāb al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 150.

[98]Z. A. Noeh, "Waliyyul-Amri Dharuri bisy-Syaukah, Antara Fakta Historis dan Politik", *Panji Masyarakat*, Th. 1985, nomer 456. Selanjutnya dikutip *Waliyyul-Amri*.

[99]*Ibid.*

[100]*Ibid.*

[101]Noeh, *Waliyyul-Amri.*

[102]Al-Ghazali, *al-Iqtiṣād*, h. 148-149.

[103]Mengenai kepastian berlakunya hukum bisa dijumpai dalam sejarah adanya lembaga *qaḍā'*, suatu lembaga yang memiliki kewenangan paksa (*ilzām*). Perbedaan antara *ḥukm* dan *qadā''* ialah yang pertama berarti keharusan (*al-luzūm*) sedang yang kedua berarti paksaan (*ilzām*). Kekuasaan seperti ini merupakan salah satu kekuasaan kenegaraan. Lihat Sa'ūd ibn Sa'd, *al-Tanẓīm al-Qaḍā' fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah*, disertasi Doktor, (Riyād., Jam'iyyah Imām Muḥammad, 1983), h. 46-48. Lihat pula *al-Aḥkām*, h. 20-68 tentang *wilāyāt al-qaḍā'*.

[104]Kemungkinan perbedaan karena adanya kebebasan ijtihad masing-masing pihak. Sementara para teoritisi bebas berijtihad dan memberi fatwa, di pihak lain para *qa'd.ī* juga bebas berijtihad untuk menetapkan keputusan hukum di pengadilan. Mungkin saja terhadap suatu hal yang sama terjadi hasil ijtihad yang tidak sama, seolah-olah ijtihad ulama di luar pengadilan lebih sahih daripada ijtihad *qāḍī* di pengadilan atau sebaliknya.

[105]Zaman 'Abbāsiyah di Baghdad maupun Umayyah di Spanyol sudah dikenal adanya hukum acara (*qanūn al-murāfa'āt*) yang mengatur tata cara pemeriksaan perkara di pengadilan. Tentu saja keterikatan keputusan hukum di pengadilan dengan hukum ini sedikit banyak akan mempengaruhi hasil ijitihad *qāḍī*, sedang ulama yang berada di luar pengadilan bebas dari keterikatan itu. Lihat *al-Tanẓāīm*, h. 249-251.

[106]G. F. Pijper, *Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950,* (Jakarta: UI Press, 1984), h. 72.

[107]Z.A.Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia,* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 23.

[108]Di zaman Belanda pamongpraja membawahi penghulu, anggota *raad* agama, pegawai pekauman, urusan masjid, zakat, haji, perkawinan dan peng ajaran agama; Departemen van Justisi membawahi Mahkamah Islam Tinggi dan *raad* agama; *Kantoor voor Indlansche Zaken* merupakan badan penasehat pemerintah mengenai urusan agama; dan zaman Jepang didirikan Kantor Urusan Agama di bawah *Gunseikanbu.* Lihat Abu Bakar, *Sejarah Hidup K.H.A. Wachid Hasjim dan Karangan Tersiar,* (Jakarta: Panitia Penjusun Departemen Agama, 1957), h. 595-609.

[109]Kementerian Agama, *Laporan Tahunan 1954,* (Jakarta: Bagian Penerbitan, 1955), h. 807. Peraturan Menteri Agama nomer 4 tahun 1952 antara lain menetapkan mencabut kekuasaan penunjukan wali hakim dengan lisan yang telah diberikan oleh Menteri Agama kepada Kepala Kantor Urusan Agama Propinsi dan membatalkan *tauliyah-tauliyah* wali hakim yang telah diberikan instansi-instansi pemerintah dan swapraja serta *tauliyah-tauli liyah* wali hakim lainnya yang bertentangan dengan praturan ini. Pasal 2 peraturan tersebut menetapkan bahwa Kepala Kantor Urusan Agama Kabupaten diberi kuasa, untuk atas nama Menteri Agama, menunjuk kadi-kadi nikah (pembantu pegawai pencatat nikah) untuk menjalankan perkawinan wali hakim. Selanjutnya dikutip *Laporan Tahunan.*

[110]Konferensi diselenggarakan tanggal 3-6 Maret 1954, sehari sebelumnya diselenggarakan pertemuan pendahuluan di Jakarta dan penutupan juga di Jakarta. Ulama yang diundang berasal dari 13 daerah di Indonesia, hadir 20 orang dan tidak hadir 18 orang. Pertemuan pendahuluan dihadiri 11 orang utusan, 6 orang dari Perti, 3 orang dari NU, dan 2 orang dari Muhammadiyah. *Laporan Tahunan,* h. 802-805.

[111]K.H. Faqih Usman menjabat Menteri Agama mulai 3 April 1952 sampai 1 Agustus 1953. Setelah itu dilanjutkan K.H. Masjkur, 1 Agustus 1953 sampai 12 Agustus 1955.

[112]*Laporan Tahunan,* h. 808.

[113]Z.A.Noeh, "Walijjul-Amri Dlaruri Bissyaukah: Antara Fakta Historis dan Politis", *Panji Masyarakat,* Th. 1985, nomer 456. K.H. Sulaiman Arrasuli pernah menjabat sebagai ketua Mahkamah Sya'iyah Propinsi Sumatera sebeum tahun 1950.

[114]*Laporan Tahunan*, h. 811.

[115]*Ibid.*, h. 811. Hasan pernah menulis buku yang diterbitkan kira-kira tahun 1937, isinya antara lain tidak menyetujui rencana perkawinan tercatat dan pemindahan soal waris ke pengadilan negeri biasa yang ramai dibicarakan masyarakat Islam sekitar tahun 1937. Lihat *Berita NO*, Th. 7, nomer 2, 1937.

[116]*Laporan Tahunan*, h. 804.

[117]*Ibid.*

[118]*Ibid.*

[119]Alat kekuasaan negara RI sebagaimana dimaksud ialah pasal 44 UUDS tahun 1952 (yang berlaku ketika itu): presiden dan wakil presiden, menteri-menteri, dewan perwakilan rakyat, mahkamah agung, dan dewan pengawas keuangan negara. Lihat Kementerian Agama, *Laporan Tahunan*, 809-810. Al-Mīwardī sendiri mengemukakan tujuan *imāmah* dilembagakan untuk "menjaga" agama dan mengatur dunia. Dengan adanya lembaga yang tersendiri yaitu Kementerian Agama yang tujuannya antara lain untuk "menjaga" agama, maka dengan sendirinya negara itu sedikit banyak telah memenuhi kualifikasi *imāmah* di atas. Lihat *al-Aḥkām*, h. 5.

[120]Menurut al-Ghazali, terhadap penguasa (sultan) yang zalim dan bodoh tetapi memiliki kekuatan (*syaukah*) dan melawan atau menjatuhkan penguasa tersebut akan menimbulkan anarki (*fitnah*) yang tidak tertanggung, diwajibkan meninggalkan upaya itu dan tetap wajib loyal (taat). Alasannya karena Nabi Muhammad memerintahkan taat kepada *umarā'* dan melarang pertumpahan darah (*sal al-yad*). *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, (Miṣr: Syirkah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1939), jilid II, h. 139-140. Lihat halaman 361, catatan kaki nomer 19.

[121]Salah satu ketentuan hukum Islam mengenai perkawinan ialah seorang calon mempelai wanita harus mempunyai wali. Prinsipnya wali adalah orang tua (ayah) sedarah atau kakek, kalau tidak ada maka suadara laki-laki bertindak sebagai wali. Kalau calon mempelai wanita tidak mempunyai wali sedarah, atau walinya menolak dengan berbagai alasan atau tidak berada di tempat, maka yang bertindak sebagai wali adalah sultan, atau hakim sebagai wakil sultan. Lihat Zain al-Dīn al-Malibārī, *Fatḥ al-Mu'īn* Syarḥ Qurah al-'Ain, (Bandung: Almaarif, t.t.), h. 136-139.

[122]Dalam suatu masyarakat yang teratur, jabatan hakim atau

qāḍī dapat dilakukan secara pemilihan atau *bai'ah* oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* majelis atau kumpulan pemuka masyarakat. Sedang dalam suatu negara atau kerajaan, jabatan itu dilakukan dengan *tauliyah*, pengangkatan oleh pemegang kekuasaan dalam negara atau kerajaan. *Ibid.*

[123]'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Bā'lawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Kairo: al-Masyhad al-Ḥusainī, t.t.), h. 245.

[124]Firdaus A. N., "Presiden Soekarno Walijjul Amri 'Dharuri'?", *Aliran Islam*, Th. VII, nomer 58, 1954, h. 13-15. M. Arsjad Th. Lubis, "Soal Kepala Negara atau Walijjul Amri di dalam Islam", *Ibid.*, nomer 60, h. 36-46. Moenawar Chalil, "Siapakah 'Ulil-Amri, yang Wadjib Ditha'ati?" *Ibid*, nomer 61, h. 13-19.

[125]*Ibid.*, (tiga sumber tersebut di atas).

[126]Deliar Noer, *Partai Islam*, h. 343.

[127]Pernyataan PSII tetap hanya mengakui status Presiden, Kabinet, dan Parlemen sesuai UUDS (1950). Belum ada aturan yang menambah status lain bagi ketiga organ kenegaraan tersebut. Perubahan hanya sah oleh lembaga yang berwenang yaitu Konstituante. Mengenai *tauliyah* wali hakim dapat ditetapkan terlepas dari persoalan *waliyyul-amr*, seperti zaman Belanda atau ummat Islam di negara lain yang tidak mempunyai *waliyyul-amr* (Tiongkok). Menurut PSII, pemerintah tidak mempunyai wewenang mencampuri soal perkawinan ummat Islam selain dalam hal administrasi. Pendapat partai ini sudah dinyatakan sejak sebelum perang. Lihat Sikap PSII Mengenai Putusan Konferensi Alim Ulama di Sindanglaja tentang *Walijjul-Amri Dharuri*, tanggal 26 April 1954, ditandatangani Arudji Kartawinata (Presiden) dan Sukardjo (Penulis).

[128]*Partai Islam*, h. 343.

[129]*Ibid.*, h. 344.

[130]Zain al-Dīn al-Malibārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, h. 136-139.

[131]Moenawal Chalil, "Sapakah *Ulil Amri* yang wadjib Ditha'ati?", *Aliran Islam*, Th. VII, nomer 61, 1954, h. 13-19.

[132]M. Arsjad Th. Lubis, "Soal Kepala Negara atau *Walijjul Amri* di dalam Islam", *Ibid.*, nomer 60, h. 36-46.

[133]Lihat catatan kaki nomer 120

[134]Keterangan ini agak membingungkan sebab sebelumnya dikatakan "apabila kekuasaan imam diperoleh dengan jalan *syaukah* maka kekuasaan itu disebut *wailyy al-amr bi al-syaukah*". Bukankah

kalau Menteri Agama dinilai memiliki *syaukah*, maka pemerintahnya pun dapat dianggap sebagai *waliyy al-amr bi al-syaukah*?

[135]Al-Māwardī, *Al-Aḥkām*, h. 22-23. Sebelum abad ke-20 ini kekuasaan kenegaraan dalam Islam belum mengenal lembaga perwakilan rakyat seperti abad modern ini, karena itu imam yang berkuasa umumnya di-"pilih" melalui *istikhlāf* atau *istīlā'*. Kekuasaan *wazīr al-tafwīd* dengan sendirinya tidak dipertanggungjawabkan kepada parlemen, tetapi diberi wewenang penuh oleh imam yang berkuasa.

[136]*Ibid.*

[137]Lihat Laporan Fraksi NU/Golongan Islam dalam DPRGR tanggal 5 Agustus - 3 Oktober 1969; dan Laporan Fraksi NU dalam DPRGR kepada PB NU tanggal 1 November 1960; Arsip Nasional, Koleksi tentang *NU Nomer 260*.

[138]Katib Sani Syuriah NU K.H. Rodli Soleh mengutip kitab fikih *Bughyah al-Mustarsyidīn* mengemukakan bahwa ikrar yang dinyatakan Idham Chalid sah, tidak dapat dicabut kembali. Demikian pula K.H. Badri Masduki dari Pesantren Badriadduja, Probolinggo, mengutip kitab *Tausyīkh 'Alā ibn Qāsim* dan *Syarwānī 'Alā Tuhfah*, mengatakan hal yang sama.

[139]*Tempo*, 10 dan 17 Desember 1983. Panitia Chalid Mawardi merencanakan muktamar April 1984, sementara Panitia Masjkur Juli 1984.

[140]*Tempo*, 17 Desember 1984.

[141]*Ibid*, Surat permohonan izin rapat pleno PBNU yang diperluas ditandatangani Ali Yafi, Idham Chalid dan Chalid Mawardi.

[142]*Ibid*, 17 Desember 1983.

[143]*Tempo*, 24 Desember 1983.

[144]Lihat makalah K.H. Achmad Siddiq, "Pemulihan Khitthan NU 1926", disampaikan dalam munas alim ulama NU 1983 di Situbondo. Makalah itu juga disampaikan kembali dalam muktamar tahun berikutnya.

[145]Selanjutnya keputusan ini dituangkan dalam rancangan AD/ART NU yang hendak diusulkan kepada muktamar. Seperti diketahui pasal 37 ayat 4 ART NU ditetapkan bahwa ra'īs 'ām dan wakil ra'īs 'ām NU dipilih langsung oleh muktamar. Ketua umum tanfidziyah juga dipilih langsung dalam muktamar, tetapi sebelumnya dimintakan persetujuan terlebih dahulu kepada ra'īs 'ām dan wakil ra'īs 'ām terpilih. Rancangan pasal itu kemudian disahkan muktamar ke-27 tahun berikutnya setelah munas.

[146]*Tempo*, 31 Desember 1983.

[147]*Ibid*, 24 Desember 1983.

[148]Wawancara dengan Abdurrahman Wahid. *Tempo* mengemukakan hal yang sebaliknya antara pendapat Abdurrahman Wahid dan Talchah Mansur. Menurut Abdurraman Wahid, perdebatan ketika itu banyak menggunakan bahasa Arab, kemungkinan tidak dipahami wartawan *Tempo*. Lihat *Tempo*, 31 Desember 1983.

[149]Keputusan munas alim ulama NU nomer II tentang pemilihan *khiṭṭah* NU 1926, angka Romawi II. *Keputusan Muktamar NU XXVII*, (Surabaya: NU Jawa Timur, 1985) h.19-20. Singkatan nama NU dari penulis.

[150]Saifudin Zuhri, *Berangkat*, hal. 451-452.

[151]TAP MPRS nomer XX/1966.

[152]*Ibid.*

[153]K.H. Achmad Siddiq, "Hubungan Agama dan Pancasila", dalam Proyek Penelitian Keagamaan, *Peranan Agama dalam Pemantapan Ideologi Negara Pancasila*, (Jakarta: Balitbang Agama Departemen Agama, 1984/1985), h. 30. Selanjutnya disingkat *Hubungan*.

[154]*Ibid.*

[155]*Ibid.* h. 31.

[156]*Hubungan*.

[157]Nurcholish Madjid, "Pembahasan atas Makalah K. H. Achmad Siddiq Hubungan Agama dan Pancasila", dalam Proyek Penelitian Keagamaan, *Peranan Agama dalam Pemantapan Ideologi Negara Pancasila* (Jakarta: Balitbang Agama Departemen Agama, 1984/1985), h. 36.

[158]*Tempo*, 23 Februari 1985.

[159]*Ibid.* Pengertian final tidak berarti tidak akan berubah, sebab berkaitan dengan kesepakatan atau *mīsāq* antar berbagai pihak untuk membangun negara. Selain itu pernyataan ini juga harus ditafsirkan berkaitan dengan ayat al-Qur'an "Ketahuilah bahwa kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan melalaikan, sekedar perhiasan dan bermegah-megahan antaramu tentang harta dan anak.." (Q. 57:20). Sebagai suatu "permainan" kehidupan duniawi akan beralih dari satu *game* ke *game* yang lain.

[160] الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ ۝

[161]Mohammad Hatta, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945* (Jakarta: Tintamas, 1969), h. 28, dan 57-59. Selanjutnya dikutip *Sekitar*.

[162]Empat orang yang diangkat sebagai anggota PPKI: Soekarno, Hatta, Soebarjo, dan Wachid Hasjim. Lima orang lainnya Yamin, Maramis, Agus Salim, Abikusno Tjokrosoejoso, dan Kahar Muzakkir.

[163]Prawoto Mangkusasmito, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara dan Sebuah Proyeksi* (Jakarta: Hudaya, 1970), h. 21-24. Selanjutnya disingkat *Pertumbuhan.*

[164]Hatta, *Sekitar Proklamasi,* h. 24.

[165]Prawoto, *Pertumbuhan,* h. 21. Lihat pula bab VI catatan kaki nomor 62.

[166]Lihat misalnya Endang Saifudin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945* (Jakarta: Rajawali, 1983).

[167]Lihat bab VI pembahasan tentang *Problem Ideologi.*

[168]*Himpunan Risalah,* h. 319-320.

[169] مالايدرك كلّه لايترك كلّه

[170] «إذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»

Lihat Ibn al-'Asyqalani, *Fatḥ al-Bārī bi Syauḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* jilid 28, (al-Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, 1989), h. 20-23.

[171] درء المفاسد أولى من جلب المصالح

[172]Zain al-Dīn ibn Nujaim al-Ḥanafī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1982), h. 100.

[173] إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما

[174]Lihat al-Maḥalli, *Ḥasyiyah al-Bannānī 'alā Jam' al-Jawāmi',* (Syirkah Nur Asia), h. 192.

[175]Lihat penjelasan pasal 2 UU nomer 8 Tahun 1985.

BAB VII
KESIMPULAN DAN PENUTUP

Dari uraian bab-bab terdahulu dapat disimpulkan bahwa pembentukan organisasi NU bukanlah sebagai reaksi semata karena munculnya aliran baru pada permulaan abad ini. Dari berbagai fakta yang dapat dikumpulkan membuktikan bahwa pembentukan NU diawali suatu proses pergulatan yang panjang sebelumnya. Mereka mencoba merefleksikan semangat dan pemikiran untuk membangun ummat Islam di Tanah Air setelah mereka pulang dari merantau belajar di luar negeri. Keterlibatan mereka dalam kegiatan-kegiatan gerakan Islam selama hampir dua dekade akhirnya mendorong mereka untuk mendirikan sebuah organisasi Islam menurut visi pemikiran Islam yang mereka kembangkan.

Selanjutnya dalam bab kesimpulan ini diuraikan kesimpulan latar belakang pembentukan NU dan motivasi yang mendorongnya, tradisi sunnisme yang memperngaruhi visi dan tingkah laku NU dalam menyelesaikan problematik yang dihadapi, wawasan sosio kultural dan aspek fikih yang menjadi dasar konseptualisasi pemikiran politiknya.

A. LATAR BELAKANG PEMBENTUKAN NU

Kelahiran NU diawali suatu proses yang panjang sebelumnya. Bermula dari munculnya gerakan nasionalisme yang antara lain ditandai berdirinya SI (sebelumnya bernama SDI) telah mengilhami sejumlah pemuda pesantren yang bermukim di Mekkah untuk mendirikan cabang perhimpunan itu di sana. Belum sempat berkembang mereka

segera mudik kembali karena pecah perang dunia. Namun obsesi mereka masih terus berlanjut setelah mereka menetap kembali di Tanah Air. Mereka mendirikan perhimpunan *Nahḍatul Waṭan* (1914), *Taṣwi-rul Afkār* (1918) dan perhimpunan koperasi *Nahḍatut Tujjār* (1918). Selain itu di Surabaya didirikan perhimpunan lokal yang sejenis antara lain *Perikatan Wataniyah, Ta'mīrul Masajid* dan *Atta'dibiyah.*

Ketegangan dalam kongres al-Islam sepanjang paruh pertama tahun dua puluhan dan berlanjut dalam sidang-sidang Komite Khilafat, telah mendorong perhimpunan lokal di Surabaya itu turut serta mendirikan organisasi baru yang lebih luas dan berskala nasional. Mereka menilai lembaga-lembaga perhimpunan Islam yang ada maupun kongres al-Islam sendiri tidak bersikap akomodatif terhadap visi yang mereka coba kembangkan. Ketegangan itu kemudian berlanjut setelah delegasi yang dikirim ke Kongres Mekkah tahun 1926 ternyata mengabaikan kepentingan-kepentingan yang mereka kembangkan. Mereka kemudian mengirim delegasi sendiri ke Mekkah. Untuk kepentingan itu mereka mendirikan perhimpunan baru NU.

Namun peristiwa itu sebenarnya hanyalah lintasan proses sejarah dari suatu pergumulan sosial kultural yang panjang. Lembaga pendidikan pesantren yang dikembangkan para ulama telah merintis arah perkembangan sosial kultural masyarakat dengan visi keagamaan yang kuat. Jika mereka kemudian membentuk ikatan lembaga sosial yang lebih formal, tujuan pokoknya, seperti halnya lembaga pesantren itu, ialah untuk menegakkan kalimah Allah (*i'lā'i kalimatillah*). Visi ini kemudian dikembangkan dengan rumusan yang lebih operasional yang disebut *jihād fī sabīlillah.*[1]

Jihad mengandung cakupan makna yang luas sekali. Dalam arti yang ekstrem jihad berarti perang (*qitāl*), tetapi juga berarti hal-hal dalam keseharian seperti menjawab salam atau merawat jenazah.[2] Jihad sebagai kewajiban kolektif (*kifāyah*) bukanlah tujuan, melainkan instrumen atau *wasīlah.* Tujuan perang hakekatnya ialah untuk menyampaikan *hidayah* (petunjuk kebenaran), karena itu jika hal tersebut dapat dilakukan dengan cara lain yang resiko ne-

gatifnya lebih kecil dan manfaatnya jauh lebih besar, seperti dengan cara persuasi, pendidikan, atau perbaikan ekonomi, lebih baik dilakukan tanpa perang.[3] Agama Islam pada dasarnya diturunkan sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta, karena itu jihad sebagai medium operasionalnya mengandung dimensi yang sangat kompleks. Bukan saja menyangkut pengembangan akidah dan syariah, tetapi juga menyangkut kebutuhan dasar menusia yang lain seperti sandang, pangan dan papan dan kebutuhan dasar lainnya.[4]

Dalam konteks seperti ini dapat dipahami perjalanan NU selanjutnya. Melalui media pesantren para ulama mengemban tugas melaksanakan jihad untuk menegakkan kalimah Allah. Ketika dirasakan perlunya mengembangkan kelembagaan tradisi sosial dan kultural yang telah hidup di tengah masyarakat ke arah bentuk yang lebih formal dengan spektrum dan visi yang lebih luas maka didirikan organisasi sosial keagamaan sebagai jembatan untuk mengantisipasi tugas tersebut. NU merupakan salah satu wujud dari upaya itu. Dimulai dari akar pesantren para ulama muda pesantren merintis kegiatan-kegiatan jihad mereka. Dari perhimpunan keagamaan seperti *Nahḍatul Waṭan, Taṣwīrul Afkār* kemudian NU. Tidak berlebihan jika dikemukakan bahwa kegiatan ulama pesantren membentuk organisasi sosial keagamaan jauh sebelum NU lahir, merupakan embrio bagi kelahiran NU. Suatu tahap perkembangan obsesi mereka untuk mewujudkan negeri merdeka,[5] obsesi untuk menempatkan syari'ah sebagai bagian dari kehidupan kebangsaan mereka.

Dengan demikian dapat dikemukakan bahwa motif utama yang mendasari gerakan para ulama membentuk NU ialah motif keagamaan sebagai *jihād fī sabīlillah.* Aspek kedua yang mendorong mereka ialah tanggung jawab pengembangan pemikiran keagamaan yang ditandai upaya pelestarian ajaran mazhab ahlussunnah waljamaah. Ini tidak berarti statis, tidak berkembang, sebab pengembangan yang dilakukan justru bertumpu pada akar kesejarahan sehingga pemikiran yang dikembangkan itu memiliki konteks historis. Aspek ketiga ialah dorongan untuk mengembangkan

masyarakat melalui kegiatan pendidikan, sosial dan ekonomi. Ini ditandai dengan pembentukan *Nahḍatul Waṭan, Taṣwi-rul Afkār, Nahḍatut Tujjār,* dan *Ta'mīrul Masajid.* Aspek keempat ialah motif politik yang ditandai semangat nasionalisme ketika pendiri NU itu mendirikan cabang SI di Mekkah serta obsesi mengenai hari depan negeri merdeka bagi ummat Islam.

B. TRADISI SUNNISME

Salah satu sebab munculnya tradisi *sunnī* (ahlussunnah waljamaah) ialah upaya rekonsiliasi yang dilakukan untuk menyelesaikan konflik akibat fitnah (perang saudara) yang terjadi pada awal sejarah Islam. Konflik yang berlarut-larut akibat masih mengentalnya semangat kesukuan ketika masa kekhalifahan 'Us·mān dan 'Alī akhirnya bisa diatasi dengan ditegakkannya supremasi kekuasaan Mu'awiyah yang kuat. Kekuasaan yang kuat dan efektif itu sedikit banyak telah berhasil meredam konflik. Namun dengan demikian harus tersedia konsesi yang diperlukan untuk mewadahi kepentingan-kepentingan yang beraneka ragam melalui proses rekonsiliasi politik sehingga tahun itu disebut *'am al-jamāah* (tahun rekonsiliasi) dan akhirnya berkembang menjadi ahlussunnah waljamaah.[6] *Sunnisme* dengan demikian merupakan fenomena sejarah yang mengandung semangat inklusifisme yang bersedia membuka proses dialog, toleransi dan rekonsiliasi dan mengakui semua kelompok yang bersengketa sebagai ummat yang satu.

Dari akar tradisi sunnisme yang berakar pada wawasan politik untuk mempersatukan ummat, selanjutnya konsep-konsep fikih maupun kalam yang dikembangkan aliran ahlussunnah waljamaah memberi bagian yang cukup longgar semangat rekonsiliasi dan toleransi bagi kemungkinan terwujudnya kelembagaan politik yang dapat mewadahi sebagian besar kepentingan. Konsep pemikiran ini antara lain telah merangsang NU untuk akhirnya melibatkan diri dalam panggung politik.

Dari peristiwa sejarah ini selanjutnya terlihat benang merah hasil pemikiran *sunnī* yang mencoba tetap berada di tengah untuk menengahi konflik-konflik politik, sosial maupun keagamaan. Antara lain terlihat pada konsep *irjā'* yang mengelak untuk menghakimi keimanan seseorang dan menyerahkannya kepada Allah. Hal yang sama juga terjadi dalam bidang fikih dengan pengakuan kepada empat imam mazhab yang memberi kemungkinan variasi pemecahan hukum yang beragam sesuai dengan lingkungan dan kondisi zaman. Tradisi semacam inilah yang hendak dicoba dikembangkan NU dalam menyikapi interaksi sosial-budayanya di tengah masyarakat.

Berbagai pemecahan masalah yang dilakukan NU untuk mengatasi problematik yang muncul di lingkungan ummat Islam sendiri maupun bangsa Indonesia umumnya selalu terlihat semangat rekonsiliasi, toleran dan dialog. Meskipun di sana sini terlihat ketegangan-ketegangan struktural yang mengesankan pendekatan yang berorentasi kalah-menang, namun secara umum tidak menutup sikap dasar NU tersebut. Pada umumnya NU, juga di kalangan internnya sendiri, tidak mengklaim pendapat-pendapatnya mutlak benar tanpa memberi kesempatan dialog yang memberi kemungkinan keragaman pemecahan sesuai dengan kondisi tertentu. Hal ini misalnya terlihat pada sikap-sikap NU (barangkali juga pemimpin Islam umumnya) ketika awal kemerdekaan untuk merumuskan dan mengesahkan UUD 1945, berbagai kemelut politik tahun lima puluhan dan terakhir tentang asas tunggal Pencasila.

Sudah tentu semua itu dilihat dalam spektrum kesejarahan, sebagai interaksi Islam dalam konteks sejarah, setidaknya Islam menurut visi yang dikembangkan NU. Proses interaksi ini dengan sendirinya memiliki watak kesejarahan yang nisbi dan tidak boleh dianggap mutlak kebenarannya. Oleh karena itu dengan model-model pendekatan pemecahan masalah sosial politik yang dilakukan NU masih tetap terbentang kemungkinan pemecahan yang solusinya berbeda.

C. WAWASAN SOSIO KULTURAL

Agama dan budaya adalah suatu yang berbeda, masing-masing mempunyai independensi sendiri-sendiri, tetapi wilayah masing-masing seringkali tumpang tindih. Agama bersifat suci, berasal dari wahyu, karena itu cenderung normatif dan permanen. Sementara budaya terus menerus berubah karena watak kesejarahannya. Meski agama suci dan permanen, tetapi agama mendarat dalam budaya karena agama dipeluk manusia. Proses tumpang tindih kadang-kadang membawa dampak ketegangan karena watak keduanya saling berlawanan, tetapi dengan demikian timbul proses saling mengisi dan memperkaya variasi kehidupan manusia. Kalaupun ada ketegangan, tumpang tindih wilayah agama dan budaya itu akan selesai dengan sendirinya karena akan terjadi proses rekonsiliasi dari persamaan yang ada, baik agama maupun budaya. Hukum fikih yang disusun dari kerangka teoritis ilmu *uṣūl al-fiqh* telah mengantisipasi gejala historis tersebut.

Sebagai contoh kesadaran historis semacam itu ialah kaidah yang dirumuskan 'memelihara nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik' (*al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhz'u bi al-jadīd al-aṣlaḥ*) atau 'adat kebiasaan menjadi hukum' (*al-'ādah muḥakkamah*). Dengan kaidah semacam ini maka ketegangan yang muncul antara agama dan budaya dapat diselesaikan melalui proses rekonsiliasi untuk saling menerima, tidak bermusuhan. Tradisi budaya seperti wayang, kenduri selamatan bagi orang yang meninggal atau apresiasi seni rakyat dapat diterima melalui modifikasi tertentu yang secara esensial dapat diterima tata norma agama. Wayang dimodifikasi isi ceritanya sehingga menggambarkan konsep tauhid, tradisi kenduri selamatan dengan tahlil, dan apresiasi seni rakyat dengan *Barzinji, Diba'*, tarekat atau *mocopat* dan lain sebagainya. Dengan demikian hasil proses rekonsiliasi ini dapat memperkaya sudut pandang dan wawasan agama agar tidak gersang yang terlepas dari konsteks apresiasi sosio-kultural.

Ketika kaum pembaru Islam awal abad ini melakukan kritik dengan menekankan sentralisasi kemurnian tauhid untuk kembali kepada Qur'an dan hadis, konsekuensi yang muncul ialah penolakan terhadap tradisi keagamaan dan inovasi ibadah lainnya yang hidup di tengah rakyat itu sebagai *bid'ah* dan *khurafāt* yang tidak bersumber kepada Qur'an dan hadis. Kecenderungan skriptualik semacam itu pada gilirannya akan menimbulkan keterputusan mata rantai sosiokultural dan khazanah ilmu zaman awal Islam ketika Qur'an dan hadis diturunkan dengan era modern. Tidak mengherankan lalu muncul anjuran untuk melakukan *ijtihād* dan menolak *taqlīd*, sebab *taqlīd* berarti tidak bersumber kepada Qur'an dan hadis. Akan tetapi *ijtihād* yang dimunculkan lalu kehilangan makna modernitas karena terjebak dalam putaran rutinitas skriptualisme yang cenderung mengabaikan dimensi sosio-kultural. *Ijtihād* yang dimunculkan tidak beranjak dari itu ke itu karena terlepas dari sumber-sumber sosio-kultural yang riil. *Ijtihād* itu tidak mampu menjawab kebutuhan spiritual dunia modern yang terus berkembang. Dalam kenyataan, di tengah pembaruan yang dilancarkan, 'agama rakyat' tetap bertahan dengan tendensi sufisme dan tarekat yang kaya dengan nuansa-nuansa sosio-kultural. Dan itu hanya bisa ditanggapi dengan Islam yang riil, Islam historis, Islam yang telah teruji dalam sejarah yang antara lain dipecahkan dengan pendekatan fikih.

D. ASPEK FIKIH DALAM POLITIK

Tahun 1935 muktamar NU di Banjarmasin membuat keputusan dalam kaitan dengan pembelaan negeri dari ancaman musuh bahwa Indonesia adalah negeri muslim (*dār al-Islām*). Dalam kenyataan Indonesia waktu itu dikuasai penjajah Belanda, namun tidak menghalangi NU membuat keputusan itu, karena kenyataan mayoritas penduduknya beragama Islam dan ummat Islam bebas menjalankan syari'at agama. Keputusan ini diambil dengan pertimbang-

an adalah wajib membela negeri yang mayoritas penduduknya muslim dari ancaman musuh.

Konsep hukum fikih memberi kemungkinan mengenai hal ini dengan pembagian tiga jenis negara yaitu negara Islam (*dār al- Islām*), negara damai (*dār al-ṣulḥ*), dan negara musuh (*dār al- ḥarb*). Negara Islam ialah negara yang memenuhi kualifikasi tertentu sebagai negara Islam, undang-undang berdasar Islam dan pemegang kekuasaannya orang Islam. Negara damai ialah negara yang memberi jaminan kebebasan kepada ummat Islam menjalankan syari'at agama namun tidak memuat legislasi undang-undang negara menurut syari'at Islam. Negara musuh ialah negara yang jelas memusuhi Islam dan kaum muslimin. Dua bentuk negara yang pertama harus dipertahankan dari ancaman musuh karena syari'at Islam dapat dilaksanakan oleh kaum muslimin. Walaupun syari'at Islam tidak berlaku secara formal di Indonesia waktu itu, tetapi negeri ini dahulunya merupakan negeri Islam yang diperintah oleh raja-raja Islam dan kaum muslimin bebas menjalankan agama. Ini menjadi alasan mengapa NU membuat keputusan untuk melindungi tanah air dan bangsa dari ancaman timbulnya anarki yang lebih besar tanpa melihat sistem kekuasaan yang berlaku.

Menjelang kemerdekaan NU melalui wakil-wakilnya turut serta merumuskan Pancasila dan UUD 1945. Pergulatan perjuangan kemerdekaan itu lalu disusul resolusi jihad yang mewajibkan ummat Islam membela negara yang baru diproklamasikan sebagai *jihād fī sabīlillāh*. Sikap NU ini merupakan tahap lanjutan dari sikap sebelumnya. Sebelumnya NU mengakui tumpah darah dan tanah air Indonesia sebagai wilayah yang harus dilindungi karena wilayah itu adalah wilayah negeri Islam, maka ketika kemerdekaan Indonesia diakui sebagai negara berdaulat yang sah harus dibela dari ancaman penjajahan Belanda.

Setelah itu tahap pengakuan kepada kekuasaan pemerintahan negara melalui keputusan konferensi alim ulama bahwa presiden dan lembaga-lembaga kenegaraan lainnya sebagai pemegang kekuasaan pemerintahan dan penyelenggara

kenegaraan dengan sebutan *waliyyul amr al-ḍarūrī bi al-syaukah.* Tahap akhir dari sikap NU selanjutnya ialah penerimaan Pancasila sebagai asas bernegara, dan selanjutnya juga diakui sebagai asas berbangsa dan bermasyarakat. Rentetan peristiwa tersebut menunjukkan konsistensi sikap-sikap NU dalam mengaplikasikan konsep-konsep fikih yang dianutnya untuk menyelesaikan masalah dasar kehidupan kenegaraan di Indonesia. Konsep fikih sendiri tentang *dār al-Islām* cukup longgar dan pada tingkat tertentu tumpang tindih dengan konsep *dār al-ṣulḥ.* Seperti diketahui al-Ghazālī mengemukakan, kekuasaan *bi al-syaukah* diakui sebagai *dār al-Islām* sedang menurut yang lain termasuk *dār al-ṣulḥ.*

Dasar pemikiran NU untuk menyikapi gejala-gejala sosial politik di atas dengan pertimbangan beberapa kaidah fikih. Kaidah pertama ialah *mā lā yudraku kulluh lā yutraku kulluh* berarti kewajiban yang tidak mungkin diwujudkan secara utuh tidak boleh ditinggalkan semuanya (bagian-bagian terpenting yang telah berhasil diwujudkan). Kenyataan bahwa negara Indonesia sudah terbentuk dan kekuasaan pemerintahan berfungsi melindungi esensi terpenting dari kehidupan kenegaraan harus diterima. Sudah tentu semula wujud formal negara yang memenuhi kualifikasi menurut syari'at Islam yang diperjuangkan karena ini merupakan perintah agama yang harus diikuti. Hal itu pun dilakukan NU dalam sidang BPUPKI maupun Majelis Konstituante. Namun setelah upaya itu gagal dilaksanakan kenyataan negara dan kekuasaan pemerintahan yang telah berfungsi tidak boleh ditinggalkan sebab kenyataan itu merupakan bagian terpenting dari upaya ummat Islam untuk mewujudkan negara merdeka yang berdaulat. Sudah tentu ini tidak berarti tanpa melakukan upaya perbaikan dan penyempurnaan terus menerus.

Kaidah yang kedua ialah *dar' al-mafāsid muqaddam alā jalb al- maṣāliḥ* artinya mendahulukan upaya menghindari bahaya atau kerusuhan daripada melaksanakan kemaslahatan yang mengandung resiko lebih besar. Dalam sejarah politik di Indonesia upaya untuk mewujudkan bentuk final negara Islam selalu menghadapi tantangan yang mengancam

sendi-sendi utama keutuhan nasional dan bahkan mungkin perpecahan yang lebih keras di antara kaum muslimin sendiri. Kenyataan ini menjadi dasar pertimbangan NU yang memilih upaya konsensus-konsensus yang bisa diterima semua pihak untuk menghindari kemungkinan tersebut. Dengan dasar pertimbangan menurut kaidah tersebut mudah dipahami mengapa NU menerima Dekrit Presiden 1959, kabinet Gotong Royong 1960 dan asas tunggal Pancasila serta UU Kepartaian yang mereduksi peran politik praktisnya sendiri.

Kaidah yang ketiga ialah memilih bahaya yang paling ringan akibatnya menurut kaidah *iz'a ta'āraḍa mafsadatāni rū'iya a'ẓamuhā ḍararan bi irtikā bi akhaffihimā* artinya apabila terjadi kemungkinan komplikasi bahaya maka dipertimbangkan bahaya yang paling besar resikonya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya. Kaidah ini berkaitan dengan kaidah kedua mendahulukan upaya preventif menghindari bahaya daripada melaksanakan kemaslahatan yang beresiko lebih tinggi. Pilihan-pilihan sikap NU dalam mengantisipasi gejala sosial politik ditempuh berdasar perhitungan kemungkinan akibat yang akan timbul, tidak mutlak-mutlakan. Dengan dasar pemikiran menurut kaidah ini mudah diduga mengapa NU menerima Pancasila dan UUD 1945 pada awal kemerdekaan maupun ketika Dekrit Presiden 1959 atau DPRGR yang dibentuk tanpa melalui pemilihan umum, karena NU mempertimbangkan resiko yang paling kecil. Meskipun perangkat-perangkat kenegaraan itu belum memenuhi kualifikasi yang dikehendaki NU untuk mewujudkan cita-cita politik sebuah negara yang secara utuh berdasar Islam, tetapi betapapun perangkat kenegaraan itu mutlak diperlukan bagi terwujudnya kekuasaan pemerintahan dan kenegaraan yang efektif untuk menjamin kelangsungan hidup bernegara. Oleh karena itu sesuai dengan kaidah fikih *mā lā yatimm al-wājib illā bihī fahuwa al-wājib* artinya unsur-unsur terpenting dari suatu kewajiban termasuk wajib, NU menerima Pancasila, UUD 1945 dan DPRGR sebagai bagian terpenting bagi kelangsungan hidup kenegaraan yang wajib ditegakkan. Ketiga

komponen kenegaraan itu merupakan unsur terpenting bagi negara, karena itu termasuk wajib dibentuk, meskipun diakui banyak kekurangannya.

Satu hal lagi kaidah yang sering dipakai NU sebagai pembenaran terhadap tindakannya ialah kaidah *al-ḥukmu yadūru ma'a illatihi wujūdan wa'adaman* (hukum tergantung kepada *illat*-nya). Kaidah ini sebenarnya bukan kaidah fikih, melainkan kaidah *uṣūl al-fiqh*. Seperti diketahui, kaidah fikih berbeda dengan kaidah *uṣāl al-fiqh*. Penerapan kaidah tersebut berkaitan dengan *qiyās*, bahwa untuk melakukan *qiyās* diperlukan *illat*. Adanya hukum yang bersumber dari *qiyās* tergantung kepada ada tidaknya *illat*. Untuk mengetahui hukum atas suatu peristiwa tertentu dapat dikiaskan dengan hukum yang lain diperlukan *illat* yang dapat mempertautkan kedua hukum tersebut. Karena itu selain syarat *illat*, masih diperlukan syarat lain yaitu *aṣl* (hukum asal yang bersumber kepada dalil Qur'an atau *sunnah*) dan *furū'* (masalah yang hendak dikiaskan). Dalam kasus perubahan status NU dari organisasi sosial keagamaan menjadi partai politik kemudian berubah lagi dari partai politik menjadi organisasi sosial keagamaan, NU menggunakan argumentasi dalil tersebut. Di sini letak kerancuan penggunaan dalil, sebab dalam kasus tersebut tidak ada *aṣl*, dalil yang bersumber kepada Qur'an dan hadis. Tentu saja jika mengenai dasar ini tidak ada, maka tidak mungkin ditemukan *illat* yang bisa mempertautkan kasus *(furū')* tersebut dengan hukum asal *(aṣl)* yang bersumber dari Qur'an maupun hadis.

Meskipun kaidah-kaidah fikih dihasilkan dari pendekatan induktif *(istiqrā')* dengan memperhatikan kesamaan-kesamaan hukum dan masalah dalam fikih, namun penerapan operasionalnya masih terbentang kemungkinan keragamannya. Keragaman itu kemungkinan disebabkan karena perbedaan situasi dan penilaian pelakunya. Misalnya dalam mengantisipasi adanya faktor bahaya, menurut kaidah *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*, akan berbeda dari satu orang ke orang yang lain. Penilaian darurat atau bahaya bagi orang yang sakit untuk melakukan salat sambil

duduk karena tidak mampu berdiri akan berbeda dari satu orang kepada yang lain. Sampai sejauh mana penilaian seseorang atas "bahaya" berdiri karena sakit, berbeda-beda. Apalagi bila kaidah tersebut diterapkan dalam bidang sosial, politik dan kultural. Relativitas itu akan semakin longgar, karena perbedaan persepsi masing-masing kelompok juga makin lebar dibanding dengan persepsi masing-masing individu mengenai suatu kasus tertentu.

Penerapan kaidah-kaidah tersebut oleh NU mengesankan sikap selalu melihat masalah yang dihadapi sebagai situasi darurat atau temporer, sebab pilihan-pilihan yang dihadapi NU selalu dilihatnya dengan kacamata "memilih yang terbaik di antara yang jelek-jelek". Itulah barangkali yang menyebabkan NU tidak pernah, setidaknya jarang sekali, menawarkan kemungkinan ke arah ofensif untuk membuat kemungkinan yang terbaik di antara yang baik-baik. Tetapi ini bukanlah hal yang tidak bisa dipahami, sebab kondisi organisasi sosial ummat Islam, maupun partai Islam di masa lalu, bukanlah organisasi yang kuat. Ibarat regu olah raga, kekuatan fisik dan teknik permainannya masih lemah dibanding regu yang lain. Terbukti "permainan" yang ditempuh selama ini seringkali dikalahkan "regu" lain. Masih diperlukan waktu, tenaga, pikiran dan dana yang besar untuk menyempurnakan organisasi dan kelembagaan sosial ummat Islam agar menjadi organisasi yang kuat, memiliki teknik, kekuatan fisik, persatuan, kekompakan dan keterampilan yang tinggi untuk "bermain".

Catatan

[1]Lihat Hasjim Asj'ari, *Iḥyā' 'Amal al-Fuḍalā'*(Kendal: NU Jawa Tengah, 1969).

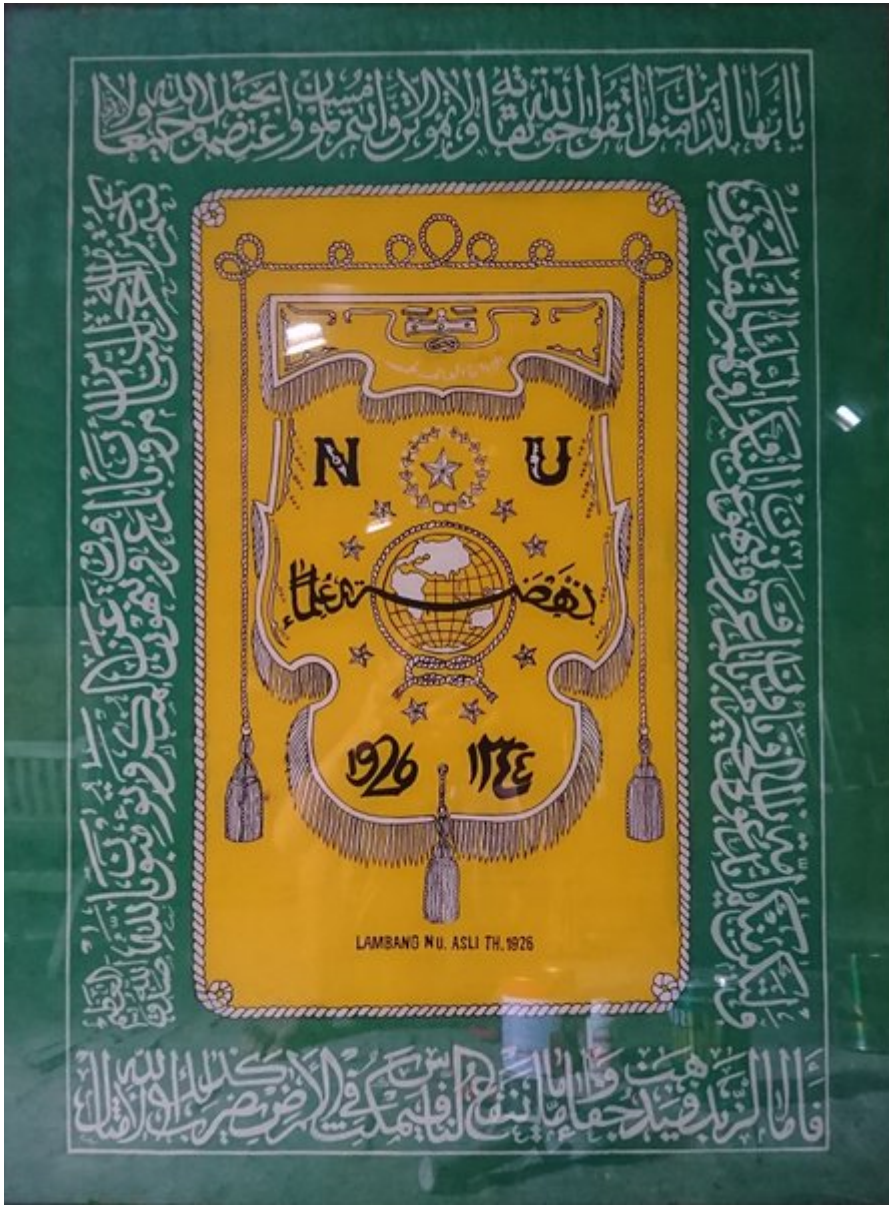
[2]Abu Bakr al-Dimyāṭāī, *I'ānah al-Tālibīn* IV, (al-Qāhirah: Dār al-Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah, t.t), h. 180-4. Kitab ini menjadi acuan NU dalam muktamar-muktamar. Konferensi Alim Ulama 1954 juga memakai kitab ini.

[3]*Ibid.*

[4]*Ibid.*

[5]Lihat Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan.*

[6]Konsesi yang diberikan penguasa Umawi bagi pemecahan konflik itu antara lain pengakuan terhadap empat khalifah pertama. Seperti diketahui Muāwiyah terlibat permusuhan dengan Khalifah Alī ibn Abī Ṭālib dan membangkang kekuasaannya, namun setelah Ali meninggal Muāwiyah mengakui kekuasaan Khalifah Alī. Tahun-tahun awal kekuasaan dinasti Umawi disebut sebagai *ām al-jamāah.* Lihat Nurcholish Madjid, "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljamaah", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan,* (Jakarta P3M, 1989), h. 61-79.


N U
نهضة علماء
١٣٤٤
1926
LAMBANO NU. ASLI TH. 1926

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

Ābādī, Muḥammad Syams al-Ḥaq al-'Aẓīm al-, *'Aun al-Ma'būd bi Syarḥ Sunan Abī Dāwud*, Lebanon, Dār al-Fikr al-Maktabah al-Salafiyyah, 1979.

Abdulgani, H. Ruslan, *Resapkan dan Amalkan Pantjasila*, Jakarta, Prapantja, 1964.

Abdullah, Taufik, *Islam di Indonesia*, Jakarta, Tintamas, 1974.

_____ Islam dan Masyarakat, Jakarta, LP3ES, 1987.

Aboebakar (Aceh) (ed.), *Sejarah Hidup K. H. A. Wachid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Jakarta, Panitia Buku Peringatan, 1957.

Adnan, Abdul Basit, *Kemelut di NU Antara Kyai dan Politisi*, Sala, Mayasari, 1982.

Ahmad, Zainal Abidin, *Membentuk Negara Islam*, Jakarta, Widjaya, 1956.

_____ *Negara Utama al-Farabi*, Jakarta, Kinta, 1968.

_____ *Republik Islam Demokratis*, Tebing Tinggi-Deli, Poestaka Madjoe, 1957.

Akarhanaf (Abdul Karim Hasjim-Nafiqah) *Kiai Hasjim Asj'ari Bapak Ummat Islam Indonesia 1971–1947*, Jombang, 1949.

Alfian, *Politik, Kebudayaan, dan Manusia Indonesia*, Jakarta, LP3ES, 1985.

_____ *Sekitar Lahirnya Nahdlatul Ulama (NU)*, Jakarta, Leknas LIPI, 1979.

_____ *Hasil Pemilihan Umum 1955 untuk Dewan Perwakilan Rakjat*, Jakarta, Leknas LIPI, 1971.

_____ *Pemikiran dan Perubahan Politik di Indonesia*, Jakarta, YIIS, 1978.

Ali, A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*, Jakartta, Tintasmas, 1964.

Amīn, Aḥmad, *Fajr al-Islām*, Singapura, Sulaimān Mar'ī, 1965.

_____ *Ḍuḥā al-Islām*, Al-Qāhirah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1964.

Anam, Choirul, *Gerak Langkah Pemuda Anshor*, Surabaya, Majalah Aula, 1990.

Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juli 1945*, Jakarta, Rajawali, 1986.

Asad, Muhammad, *Sebuah Kajian tentang Sistem Pemerintahan Islam*, terjemahan Afif Mohammad, Bandung, Pustaka, 1985.

Asfahānī, Abu al-Qāsim al-, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, al-Qāhirah, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.

Asj'ari, K. H. Hasjim, *A'māl 'Amal al-Fudalā' Tarjamah Muqaddimah Qānūn Asāsī li Jam'iyyah Nahḍat al-'Ulamā*, Surabaya, HB NO,t.t.

_____ *Al-Tanbīhāt al-Wājibāt li Man Yaṣna' al-Maulid bi al-Munkarāt*, Miṣr, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937.

Asy'arī, Abu al-Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl, *Maqālāt al-Islāmiy-yīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Helmut Ritter (ed.), Wiesbaden, Franz Steiner, 1980.

'Asyqalānī, Ibn Ḥajar al-, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Saḥīḥ al-Bukharī*, Al-Qāhirah, Maktabah al-Qāhirah, 1989.

Azhari, Muntaha/Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta, P3M, 1989.

Awa, Moehammed S. El-, *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam*, terjemahan Anshari Thayeb, Surabaya, Bina Ilmu, 1983.

Badir'ūn, Faiṣal, *'Ilm al-Kālam wa Madārisuh*, al-Qāhirah, Maktabah al-Ḥurriyyah al-Ḥa-dīs'ah, Jāmi'ah 'Ain Syams, 1972.

Baghdādī, 'Abd al-Qāhir Ibn Ṭāhir, *Al-Farq Bain al-Firaq*, Beirut, Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1985.

Bakhs, S. Khuda, *Politics in Islam*, Delhi, Idarah Adabiyati, 1975.

Bā'lawī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, al-Qāhirah, al-Masyhad al-Ḥusainī, t.t.

Bayasut, S. U., *Prawoto: Alam Pikiran dan Jejak Langkah Perjuangan*, Surabaya, Documenta, 1972.

Bayātī, Munīr Ḥamīd al-, *Al-Daulah al-Qānūniyah wa al-Niẓām al-Siyāsi al-Islāmi*, Dissertasi Doktor, Jāmi'ah Baghdad, 1977-1978.

Beg, M. Abdul Jabbar, *Mobilitas Sosial di dalam Peradabaan Islam*, Bandung, Pustaka, 1988.

Benda, Harry J., *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, Den Haag Bandung: van Houve, 1958.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularisme in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1963.

Bishri, Musthafa *Tarbiyah al-Siyāsah*, Kudus, Menara Kudus, 1953 (?).

Boland, B. J.,*Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 1985.

Brokelman, Carl, *History of Islamic People*, London, Routledge, Kegan Paul, 1980.

Budiardjo, Miriam (ed.), *Masalah Kenegaraan*, Jakarta, Gramedia, 1975.

Burhan, Umar, *Min al-Mu'tamar ilā al-Mu'tamar*, Kumpulan Pidato K. H. Hasjim Asj'ari, Naskah tidak diterbitkan, 1984.

Būti, Muḥammad Sa'īd Ramḍān al-, *Al-Lā Mazhabiyyah Tuhaddid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut, Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1970.

Chalid, Idham, *Islam dan Demokrasi Terpimpin*, Jakarta, Api Islam, 1960

_____ *Mendayung dalam Taufan*, Jakarta, Api Islam, 1966.

Coulson, Noel J., *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta, P3M, 1987.

Dahlan, H. M., *Idjtihad dan Qiyas dalam Agama Islam*, Jakarta Departemen Agama RI, 1968.

Dahm, Bernard, *Soekarno dan Perjuangan Kemerdekaan*, Jakarta, LP3ES, 1987.

Dewan Pertimbangan Agung RI, *Penetapan Tujuh Bahan-bahan Pokok Indoktrinasi*, Bandung, Dua R, 1965.

Dijk, C. van, *Rebellion Under the Banner of Islam*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981.

Dhofir, Zamakhyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ES, 1982.

Dināwarī, Ibn Qutaibah al-, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, Al-Qahirah, Muassasah al- Ḥalabī wa Syurakāh, 1976.

Doy, Valens (ed.), *Kemana NU*, Surabaya, Surya, 1989.

Duraib, Sa'ud Ibn Sa'd Āli, *Al-Tanẓīm al-Qaḍā'ī fi al-Mamlakah al-'Arabiyyah al- Sa'udiyyah fī Ḍau'i al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Niẓām al-Sulṭah al-Qaḍā'iyyah* disertasi doktor, Jāmi'ah Imām Muḥammad, Riyād., 1983.

Duverger, Maurice, *Sosiologi Politik*, Jakarta, Rajawali, 1985.

Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke 20*, Bandung, Pustaka, 1988.

Fadhali, Amak, *Partai NU dengan Aqidah dan Perkembangannya*, Semarang, Toha Putera, 1969.

_____ *Mensukseskan Da'wah*, Lumadjang, Dinamika, 1970.

Feith, Herbert, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Hague and London, Cornel University Press, 1973.

_____ and Lance Castle, *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Ithaca and London, Cornel University Press, 1973.

Geertz, Cliford, *The Religion of Java*, Chicago and London, Chicago University Press, 1961.

_____ *Islam yang Saya Amati Perbandingan di Maroko dan Indonesia*, Jakarta YIIS, 1982.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al-, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Al-Qāhirah, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1939.

_____ *Al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād*, Beirut, Dar al-Kutub al- 'Ilmi-yah, 1983.

Ghazali, Muhammad al-, *Al-Islām wa al-Istibdād al-Siyāsi*, Beirut (?), Dār al- Kitāb al-'Arabī, t.t.

Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1962.

_____ *Modern Trends in Islam*, Illinois, The University of Chicago, Beacon Press, 1962.

Graaf, H. J. De, dan G. Th. Pegeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, Jakarta, Grafiti, 1986.

_____ *Puncak Kekuasaan Mataram Politik Ekspansi Sultan Agung*, Jakarta, Grafiti, 1987

Grunebaum, Gustav E. von (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terjemahan Efendi N. Yahya, Jakarta, Yayasan Obor, 1983.

Hadikoesoemo, H., *Hikmah Qoer'anijah Poestaka Hadi*, jilid I s/d IV, Djogja, Drukkrij Persatoean, 1937 (?)

Halim, K. H. Abdul, *Sejarah Perjuangan Kyai Abdul Wahab Chasbullah*, Bandung, Penerbit Baru, 1970.

Hamid, Abdul Jalil Abdul, *Aḥkām al-Fuqahā fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍah al- 'Ulamā wa Musyāwaratuhā*, Kudus, Menara Kudus, 1980.

Ḥanafī, Zain al-Dīn ibn Nujaim al-, *Al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, Damsyiq, Dār al-Fikr, 1982.

Ḥanbal, Aḥmad ibn, *Musnad Imām ibn Ḥanbal*, Lebanon, Maktab al- Islām, t.t.

Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa Saqafī wa al-Ijtimā'ī*, al-Qāhirah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1967.

Ḥassān, Ḥusain Ḥāmid, *Naẓariyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī* , Al-Qāhirah, Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1971.

Hatta, Mohammad, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945*, Jakarta, Tintamas, 1969.

_____ *Memoir*, Jakarta, Tintamas, 1978.

Ḥilmi, Mustāfā, *Al-Salafiyyah Bain al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Falasafah al-Gharbiyyah*, Iskandariyah, Dār al-Da'wah 1974.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London and Basingtike, The Macmillan Press, 1974

_____ *Islam and the West*, Bandung, Sinar Baru, 1984.

Horgronje, C. Snouck, *Mekka in the Letter Parts of the 19th Centery*, Leiden, E. J. Brill, 1970

Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terjemahan Umar Basalim dan Andi M. Maurly

Sunrawa, Jakarta, P3M, 1987.

Irsyam, Mahrus, *Ulama dan Partai Politik Upaya Mengatasi Krisis*, Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1984.

Isḥāqī, Muḥammad 'Usmān Nādī al-, *Samrah al-Fikriyyah*, Surabaya, Penerbit NO, t.t.

_____ *Al-Khulāṣah al-Wafiyyah*, Surabaya, Salim Nabhan, t.t.

Isthori, *Riwayat Perhimpoenan Nahdlatoel Oelama Tjabang Soerabaja*, NU Cabang Surabaya, 1940.

Jabbār, Ḥāmīm Sjāhid ibn 'Abd al-, *Risālah al-Nisā' fī al-Islām*, Surabaya, Salim Nabhan, 1353 H.

Kahane, Reuven, *The Problem of Political Legitimacy in an Antagonistic Society: The Indonesian Case*, Beverly Hills/London, Sage Publication, 1978.

Kahin, George Mc.T, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1952.

Kāfu ̄rī, Muhammad 'Abd al-Raḥmān al-Mubār, *Tuḥfah al-Aḥwazī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmizi*, al-Qāhirah, Maktabah al-Majallah al-Ḥadis ̄ah, 1967.

Kartodirdjo, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Jakarta, Pustaka Jaya, 1984.

_____ (ed.) *Sejarah Perlawanan terhadap Kolonialisme*, Jakarta, Departemen Pertahanan Keamanan, Pusat Sejarah ABRI, 1973.

Kementerian Agama, *Laporan Tahunan 1954 II*, Jakarta, Bagian Penerbitan, 1955.

Kementerian Penerangan, *Kepartaian dan Parlementaria Indonesia*, Jakarta, Kementerian Penerangan, 1954.

_____ *Kepartaian di Indonesia*, Jakarta, Kementerian Penerangan, 1954.

Khalaf,'Abd al-Wahhāb, *Al-Siyāssh al-Syar'iyyah wa Nizām al-Daulah al-Islāmiyyah fī Syu'u ̄n al-Dustu ̄riyyah wa al- Khārijiyyah wa al-Māliyyah*, al-Qāhirah, Dār al-Anṣār, Matba'ah al-Tamaddun, 1977.

Khan, Qmaruddin, *Al-Mawardi's Theory of the State*, Delhi, Idarati Adabiyat-i Delli, 1979.

_____ *Tentang Teori Politik Islam*, Bandung, Pustaka, 1987.

Khalil, Munawar, *Kepala Negara dan Permusyawaratan Rakjat Menurut Ajaran Islam*, Sala, A.B. Sitti Sjamsijah, 1968.

Krissantono (ed.), *Pandangan Presiden Soeharto tentang Pancasila*, Jakarta, CSIS, 1976.

Kuntowidjoyo, *Dinamika Sejarah Ummat Islam Indonesia*, Yogyakarta, Shalahuddin Press, 1985.

Latief, Hasjim, *Nahdlatul Ulama Penegak Panji Ahlussunnah Waljamaah*, Surabaya, Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1979.

Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan dan Ke-Indonesiaan*, Bandung, Mizan, 1987.

Maḥallī, Jalāl Syams al-Dīn al-, *Ḥasyiyah al-Bannānī 'alā Jam' al-Jawāmi'*, (?), Syirkah Nur Asia, t.t.

Maḥmu ̄d, Muḥammad Ḥilmī Muḥammad, *Dīmoqrātiyyah Muḥammad*, (?), Dār al-Qaumiyyah li al-Ṭabā'ah wal al-Nasyr, 1966.

Majelis Ulama Indonesia, *Sikap Majelis Ulama & Pemimpin Islam Indonesia terhadap Aliran Kepercayaan*, Jakarta, Fajar Shidiq, 1977.

_____ *Amanat Sejarah Ummat Islam*, Jakarta, Sekertariat MUI, 1986.

Maksum, Ali, *Kebenaran Argumentasi Ahulussunnah wal-Jama'ah*, Pekalongan, Udin Putera, 1983

Malibārī, Zain al-Dīn al-, *Fatḥ al-Mu'īn Syarh Qurrah al-'Ain*, Bandung, Almaarif, t.t.

Mālikī, Ibn al-'Arabī al-, *'Āriḍah al-Aḥwazī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ Tirmizī*, Al-Qāhirah, Dār al-Waḥy al-Muhammadī, t.t.

Malik, Adam, *Mengabdi Republik* 3 jilid, Jakarta, Gunung Agung, 1978-1979.

Mangkusasmito, Prawoto, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara: Sebuah Proyeksi*, Jakarta, Hudaya, 1970.

Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta, LP3ES, 1985.

_____ *Islam dan Politik di Indonesia*, Yogyakarta, IAIN, Sunan Kalijaga Press, 1988.

Ma'roef, Moeh. Thoha, *Pedoman Pemimpin Pergerakan*, Jakarta, PB NO Bagian Da'wah, 1953.

Maududi, Abul A'la, *Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publication, 1975.

Mawardi, 'Ali Ibn Muḥammad Ḥabīb al-, *Al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah wal-Wilāyāt al-Dīniyyah*, Kairo, Dār alFikr, 1983.

Moerdiono, *Peluang Peran Serta Organisasi Kemasyarakatan Islam dalam Pembangunan Nasional Jangka Panjang Kedua*, Jakarta, Sekertariat Negara, 1989.

Mubārak, Muḥammad, *Nizām al-Islām al-Ḥukm wa al-Daulah*, Beirut al-Qāhirah, Dār al-Fikr, 1973.

Mudhoffir, *Nahdlatul Ulama: Masalah dan Perkembangannya dalam Hubungan Pemilu 1955 dan 1971*, Skripsi Sarjana, FISIP UI, 1971.

Muhaimin, Yahya, *Perkembangan Militer dalam Politik Indonesia 1945-1965*, Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada, Fakultas Sosial Politik, 1971.

Mukhdlor, A. Zuhdi, *K. H. Ali Ma'shum Perjuangan dan Pemikiran-pemikirannya*, Yogyakarta, Multi Karya Grafika, 1989.

Mulkhan, Abdul Munir, *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Ummat Islam 1965-1987 dalam Perpestif Sosiologis*, Jakarta, Rajawali, 1989.

Mūsā, Jalāl Muḥammad, *Nasy'ah al-Asy'ariyyah wa Taṭuwwuruhā*, Beirut, Dār al-Fikr al-Kutub, 1975.

Mustafa, Bishri, *Tārīkh al-Aulīā*, Kudus, Menara Kudus, 1932.

Mu'tazilī, Abū Ḥusain Muḥammad ibn 'Alī al-Baṣrī al-, *Al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

Naim, Muchtar, *The Nahdlatul Ulama Party 1952-1955*, Tesis MA, McGill University, 1960.

Nakamura, Mitsuo, *Agama dan Perubahan Politik Tradisionalisme Radikal NU di Indonesia*, Surakàrta, Hapsara, 1982.

Nasr, Sayyed Vali Reza N., *Politik Islam dan Pembaharuan*, Solo, Ramadhani, 1988.

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975.

Nasyār, 'Alī Sāmi', *Manhaj al-Baḥs 'inda Mufakkirī al-Islāmī*, al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif, 1979.

'Ammār Jami'ī al-Ṭālibi, *'Aqā'id al-Salaf*, Iskandariyyah, Mansyi'ah al-Ma'ārif 1971.

Nasution, A. H., *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia*, Bandung, Disjarat AD & Angkasa, 1977.

_____ *Memenuhi Panggilan Tugas*, Jakarta, Gunung Agung, 1982-1985.

Natsir, M., *Capita Selecta*, Jakarta, Pustaka Pendis, 1957.

Islam Sebagai Dasar Negara, Bandung, Fraksi Masjumi dalam Konstituante, 1957.

Noeh, Z. A., Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia*, Surabaya, Bina Ilmu, 1983.

Noer, Deliar, *Administrasi Islam di Indonesia*, Jakarta, Rajawali, 1982.

_____ *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta, LP3ES, 1982.

_____ *Ideologi, Politik dan Pembangunan di Indonesia*, Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1983.

_____ *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1983.

_____ *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta, Grafiti Pers, 1987.

Notosoetardjo, H.A., *Menggali Api Revolusi*, Jakarta, Endang, Pemuda, 1962.

_____ *Peranan Agama Islam dalam Revolusi Indonesia*, Jakarta, Endang, Pemuda, 1963.

_____ *Proses Kembali kepada Jiwa Proklamasi 1945*, Jakarta, Endang, Pemuda, 1964.

_____ *Sejarah Ringkas NU*, Jakarta, Panitia Harlah 40 Tahun NU, 1966.

Panitia Peringatan, *Muhammad Natsir 70 Tahun: Kenang-kenangan Kehidupan dan Perjuangan*, Jakarta, Pustaka Antara, 1978.

Pijper, G. F. , *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, Jakarta, UI Press, 1984.

Pranarka, A. M. W., *Sejarah Pemikiran tentang Pancasila*, Jakarta, Yayasan Proklamasi, CSIS, 1985.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung, Pustaka, 1984.

_____ *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung, Pustaka, 1984.

_____ *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, Bandung, Pustaka, 1983.

_____ *Islam Modern: Tantangan Pembaruan Islam*, Yogyakarta, SP, 1987.

Rayyes, Diya' al-Dīn al-, *Al-Naẓariyyāt al-Siyā-siyyah al-Islā miyyah*, al-Qāhirah, Dār al-Turas, 1979.

Al-Islām wa al-Khilāfah Naqd Kitāb al-Islām wa Usu̇l al-Ḥhukm, al-Qāhirah, Dār al-Turas, 1972.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn Ḥusain al-, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, Jāmi'ah Imam Muḥammad, 1980.

Rāziq, 'Ali 'Abd al-, *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm Baḥs fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah*, Miṣr, Maṭba'ah Miṣr, 1925.

Reid, Anthony, *The Indonesian National Revolution 1945-1950*, Hawthorn, Longman, 1974.

Roem, Mohammad, *Bunga Rampai dari Sejarah*, Jakarta, Bulan Bintang, 1972.

Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam in Intoductory Outline*, Cambridge, University Press, 1962.

Ṣādiqī, Muḥammad 'Alān al-, *Dalīl al-Fāliḥīn li-Ṭuruq Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1971.

Ṣālih, Muḥammad Adīb, *Tafsīr al-Nuṣu̇ṣ fī Fiqh al-Islām*, Beirut, Damsyiq, al-Maktab al-Islā-mi 1984.

Salim, Agus, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*, Jakarta, Tintamas, 1962.

Samson, Allan A., *Angkatan Bersenjata dan Ummat Islam Indonesia*, Surakarta, AB Siti Sjamsijah, 1973.

Sastroamidjojo, Ali, *Tonggak-tonggak di Perjalananku*, Jakarta, Kinta, 1974.

Sayūṭī, Jalāl al-Dīn al-, *Al-Asybāh wa al-Naẓā'ir fī al-Furū'*, Semarang, Toha Putera, t.t.

Indonesia, Seketariat Negara, *Himpunan Risalah Sidang-sidang BPUPKI dan PPKI*, Jakarta, Sekertariat Negara RI, t.t.

Sherwani, Haroon Khan, *Islam tentang Administrasi Negara*, Jakarta, Tintamas, 1964.

Siahaan, E.K., *K. H.A. Wachid Hasjim*, Jakarta, Departemen P & K, 1984.

Siddiq, Achmad, *Pedoman Berfikir NU*, Jember, PMII Cabang Jember, 1969.

_____ *Khiththah Nahdliyah*, Surabaya, Balai Buku, 1979.

_____ *Islam, Pancasila dan Ukhuwah Islamiyah*, Jakarta, Sumber Barokah/Lajnah Ta'lif Wan Nasyr PBNU, 1985.

Siddiqi, Amir Hasan, *Caliphate and Sultanate*, Karachi, Jamiya al-Falah Publication, 1942.

Simatupang, T. B., *Laporan dari Banaran*, Jakarta, Sinar Harapan, 1980.

Sjamsuddin, Nazaruddin, *PNI dan Kepolitikannya*, Jakarta, Rajawali, 1984.

_____ *Integrasi Politik di Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 1989.

Sjahid, Hamim, *Riwayat Taswir al-Afkar*, naskah pidato ulang tahun, Surabaya, 1968.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta, UI Press, 1990.

Smith, Donald E., *Religion and Political Development*, Little, Brown and Company, 1970.

Soebagio I.N., *K.H.Masjkur*, Jakarta, Gunung Agung, 1982.

Soekadri, Heru, *K.H. Hasjim Asy'ari*, Jakarta, Proyek IDSN Departemen P & K, 1979.

Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jakarta, Panitia Penerbit, 1963-1964.

_____ *Camkan Pancasila! Pancasila Dasar Falsafah Negara*, Jakarta, Departemen Penerangan, 1964.

Steenbrink, Karel A., *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam Kurun Modern*, Jakarta, LP3ES, 1986.

Sudarsono, Juwono (ed.), *Pembangunan Politik dan Perubahan Politik*, Jakarta, Gramedia, 1976

Sulaimān, Abd al-Ḥamīd, *Al-Ḥukūmah wa al-Qadā' fī al-Islām*, al-Qāhirah, Maktabah al-Turās, t.t.

Sumberberas, Kyai Muhammad Zubair, *Syiir Wulan Handadari Nerangaken Situasi Zaman Akhir*, Surabaya, Salim Nabhan, 1405 H.

_____ *Syiir Para Sesepuh*, Surabaya, Salim Nabhan, 1407 H.

Sundhaussen, Ulf, *Politik Militer Indonesia 1945-1967 Menuju Dwi Fungsi ABRI*, Jakarta, LP3ES, 1988.

Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs al-, *Al-Risalah*, Taḥqiq Aḥmad Muḥammad Syākir, al-Qārirah, Dar al-Turās, 1979.

Syahrastānī, Al-, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Al-Qāhirah Dār al-Fikr, t.t.

Syarīf, Al-Mustasyār 'Umar, *Nizām al-Ḥukm wa al-Idārah fī al-Daulah al-Islāmiyyah*, Makkah (?), Ma'had al-Dirāsah al-Islāmiyyah, 1985

Syātibī, Abū Isḥāq al-, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Beirut, Dār al- Ma'rifah, t.t.

Ṭarābulisī, Ḥusain Affandī al-Jisr al-, *Al-Ḥusūn al-Ḥamidiyyah li al-Muḥāfazah 'alā al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*, al-QāhirahMuṣṭafā Muhammad, 1959.

Taubah, Ghāzī, *Al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*, Beirut, Dār al- Qalam, 1977.

Taymiyyah, Taqiyyuddin Ibn, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, Marwa-Makka, Dār al-Bāz, t.t.

_____ *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah fi Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al- Ra'iyyah*, Basyr Muḥammad 'Uyūn (ed.), Damaskus, Maktabah Dār al-Bayān, 1985.

Tjokroaminoto, HOS, *Islam dan Sosialisme*, Jakarta, (?), 1962.

'Usmān, Muḥammad Faṭḥī, *Min Uṣūl al-Fikr al-Siyāsi al-Islāmī*, Beirut, Mu'assasah al-Risālah, 1983.

Wahid, Abdurrahman, *Kumpulan Karangan tentang Pesantren*, Jakarta, Departemen Agama, 1984.

Wanasari, Kyai Asrari, *Al-Bayān al-Muṣṭafa fī Waṣiyyah al- Muṣṭafā*, Semarang, Toha Putra, 1963.

Watt, W. Montgomery, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, Jakarta, Beunebi Cipta, 1987.

Yamin, Mohammad, *Naskah Persiapan UUD 1945*, Jakarta, Yayasan Prapanca, 1959.

_____ *Pembahasan UUD RI*, Jakarta, Yayasan Prapanca, 1960.

Ya'qūb, Abū Yūsuf, *Al-Radd 'Alā Siyar al-Auza'ī*, Beirut, Dār al-Kutub al- 'Ilimiyyah, 1972.

Zahrah, Muḥammad Abū, *Mālik Ḥayātuh wa 'Aṣruh Arā-'uh wa Fiqhuh*, Beirut, Dār al-Fikr al'Arabī, 1952.

_____ *Al-Syāfi'ī Ḥayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh*, Al-Qā hirah, Maṭaba'ah al-Mukhaimar, 1975.

Zaidan, 'Abd al-Karim, *Al-Fard wa al-Daulah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Gary, Ind., International Islamic Federation of Student Organisation, 1970.

Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terjemahan Butche B. Soendjojo, Jakarta, P3M, 1986.

Zuḥaili, Wahbah, *Al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damsyiq al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1969.

Zuhri, Saifuddin, *K. H. A. Wahab Chasbullah Bapak Pendiri NU*, Jakarta, Yamunu, 1972.

_____ *Kaleidoskop Politik Indonesia*, Jakarta, Gunung Agung, 1981.

_____ *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya*, Al-Maarif, 1979.

_____ *Berangkat dari Pesantren*, Jakarta, Gunung Agung, 1987.

ARTIKEL/MAKALAH

Abbas, Siradjuddin, "Konperensi Alim Ulama di Tjipanas", *Gema Muslimin*, Maret/April, 1954.

Ahmad, Iqbal, "Realitas Politik Islam", *Pesantren*, nomer 2, vol. 4, 1988.

Alfian, "Ulama, Umat Islam, dan Pemilihan Umum", *Jurnal Ilmu Politik*, no. 3, 1988.

Ali, Fachri/Budiarto Danudjojo, "Kekuatan Individual dan Aliansi Orang Dalam: Perubahan Pandangan Hidup ke-NU-an", *Kompas*, 21 Desember 1987.

_____ "Aksi Gembos dan Peralihan Sikap Politik Massa NU", *Kompas*, 22 Desember 1987.

_____ "Nganjuk: Sebuah Kasus Perubahan Suara Politik", *Kompas*, 23 Desember 1987.

_____ "Definisi Diri dan Kebutuhan Kelas Manajerial", *Kompas*, 24 Desember 1987.

Azra, Azyumardi, "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah", *Kompas*, 9 Nopember 1990.

Chalid, Idham, "Soal Walijjul Amri", *Gema Muslimin*, Maret/April, 1954.

Daly, Peunoh, "Fiqh dalam Perspektif Ajaran Islam", *Seminar Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta, Amanah/P3M, 1987.

Darban, A. Abadi, "Kyai dan Politik pada Zaman Kerajaan Islam Jawa", *Pesantren*, nomer 2, vol. V, 1988.

Fadlil, K. H. M., "Kepada Alim Ulama Kita: Bagaimana Pandangan Hukum Islam terhadap Pemilihan Umum?", *Berita Nahdlatoel Oelama*, Januari 1953.

Fakhsh, Mahmud, "Teori-teori tentang Negara dalam Pemikiran Politik Islam", *Nuansa*, Desember 1984.

Chasbullah, A. Wahab, "Walijjul Amri", *Gema Muslimin*, Maret/April, 1954.

Hasjim, A. Wachid,"Kebangsaan Indonesia Sedang Menghadapi Kemusnahannya?", *Berita Nahdlatoel Oelama*, Januari 1953.

_____ "Menongsong Tahun Proklamasi ke Delapan", dalam Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup K.H.A. Wachid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Jakarta, Panitia Peringatan, 1957.

Irsyam, Mahrus, "Islam Indonesia: Pengembangan Organisasi dan Gerakan Pemikiran", *Prisma*, No. 4, XIX, 1990.

Jones, Sidney, "The Contraction and Expansion of the 'Umat' and the Role of the Nahdatul Ulama in Indonesia", *Indonesia*, No. 38, Cornel Southeast Asia Program, October 1984

Liddle, William, "Merekayasa Demokrasi di Indonesia", *Kompas*, 6 dan 7 Februari 1990.

Madjid, Nurcholish, "Beberapa Kemungkinan Model Metodologi Kajian Islam dalam Kerangka Ilmiah", *Seminar Perkembangan Kajian Islam di Asia Tenggara sebagai Antisipasi Budaya Modern*, Surakarta, Universitas Muhammadiyah, 1990.

_____ "Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik di Indonesia", *Prisma*, No. Ekstra, XIII, 1984.

McVey, Ruth T., "Islam Explained, Review Article", *Pacific Affairs*, Vol. 54, No. 2, University of British Colombia, 1981.

Mudatsir, Arief, "Dari Situbondo Menuju NU Baru: Sebuah Catatan Awal", *Prisma*, No. Ekstra, XIII, 1984.

Noer, Deliar, "Islam dan Politik di Indonesia", *Prisma*, No. 8, VIII, 1979.

Salim, Agus, "Persatuan Pemimpin Islam", *Hindia Baroe*, 19 dan 20 Februari 1926.

Siddiq, Achmad, "NO Hendak Kemana?", *Berita Nahdlatoel Oelalama*, Januari 1953.

_____ "Ke Arah Federasi: Habisi Pojok-pojokkan", *Gema Muslimin*, Juni/Juli, 1954.

_____ "Jalan Tengah Ditinjau dari Dua Sistem", prasaran Muktamar NU di Medan, 1956.

_____ "Pemulihan Khitthah Nahdlatul Ulama 1926", prasaran Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Situbondo, 1983.

Subchan Z. E., H. M., "Laporan Pertanggungan Jawab", *Muktamar NU ke XXV*, Surabaya, 1971.

Tebba, Sudirman, "Arah Baru Gerakan Pemikiran Islam", *Kompas*, 18 Desember 1987.

Wahid, Abdurrahman, "Pesantren sebagai Sub Kultur", Dawam Rahardjo, *Pesantern dan Pembaharuan*, Jakarta, LP3ES, 1974.

_____ "Massa Islam dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", *Prisma*, No. Ekstra, XIII, 1984.

Widjaya, A. Ch., "Sekitar Persatuan Ummat Islam", *Gema Muslimin*, Januari 1954.

_____ "NU Masih Memberi Kesempatan kepada Kabinet Ali", *Gema Muslimin*, Januari 1954.

Yafi, Alie, "Fiqh dalam Perspektif Ajaran Islam", *Seminar Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta, Amanah/P3M, 1987.

Zein, Satria Effendi Muhammad, "Fiqh sebagai Institusi Keagamaan dalam Perspektif Sejarah", *Seminar Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta, Amanah/P3M, 1987.

Zuhri, Saifuddin, "NU Sekedar Mempertahankan Azas Musyawarah", *Kompas*, 23 Nopember 1981.

DOKUMEN/ARSIP

Arsip Nasional, *NU Nomer I/A/2*, "Fakta-fakta Sekitar DPR Gotong Rojong", 11 April 1960.

_____ "Verslag Rapat Harian PB Sjurijah NU", 25 Februari 1960.

_____ "Keputusan Dewan Partai NU ke 4 tentang DPR Gotong Rojong", 27 April 1960.

_____ "Keptusan PB Sjurijah NU", 25 April 1960

_____ "Keputusan Sidang Pleno PB NU tentang DPRGR", 24 Juni 1960.

_____ *NU Nomer III/244*, "Siaran Kilat Seluruh Indonesia Hasil Resmi Pembagian Kursi DPR", 1 Maret 1956.

_____ "Statement Politik Partai NU", 9 Oktober 1956.

_____ "Beberapa Pokok Pidato Ketua Umum PB NU Idham Chalid dalam Rapat Fraksi NU DPRGR", 30 April 1964.

_____ "Beberapa Pokok Pidato Ketua I PB NU Moh. Dahlan dalam Rapat Fraksi NU DPRGR", 20 April 1964.

_____ *NU Nomer III/247*, "Notulen Rapat Fraksi NU", 14, 18, 29, 30 November dan 5 Desember 1956.

_____ *NU Nomer III/249*, "Siaran ke II", tentang susunan Pengurus Besar Pleno, 13 Januari 1957.

_____ "Inside Information", surat PP GP Ansor kepada Pimpinan Cabang GP Ansor, tentang situasi politik yang berkembang, 19 Januari 1957.

_____ NU Nomer III/250, "Siaran ke IV", tentang penyerahan mandat Kabinet Ali - Idham, Surat PB NU kepada Pengurus Wilayah dan Cabang NU, 19 Maret 1957. Dalam Surat ini juga dicantumkan keputusan sidang lengkap PB NU, 10 Maret 1957, tentang Dewan Penasehat Nasional, Dewan Perencana Pembangunan Nasional, dan Dewan Menteri (tanpa PKI).

_____ "Siaran V", tentang formatur kabinet, surat PB NU kepada Pengurus Wilayah dan Cabang NU, 22 Maret 1957.

_____ "Waspada Menghadapi Keadaan", surat PP GP Anshor kepada Pimpinan Cabang GP Anshor seluruh Indonesia, 15 Februari 1957.

_____ NU Nomer III/252, "Prive", surat Fraksi NU kepada

M. Natsir, tentang penolakan NU terhadap Mr. Jusuf Wibisono sebagai anggota kabinet, 19 Maret 1957.

_____ "Konsepsi Bung Karno", naskah tidak diterbitkan, arsip NU.

_____ NU Nomer III/260, "Laporan Fraksi NU DPRGR", No.1, Nopember 1960.

_____ "Laporan Fraksi NU/Golongan Islam DPRGR" 5 Agustus - 3 Oktober 1960.

_____ *NU Nomer I/D/68*, Laporan Abdullah Marisie, Konsul NU Kalimantan Timur.

_____ Laporan NU cabang Garut, 13 Juli 1956.

_____ NU Nomer I/D/69, Laporan Masjumi Anak Cabang Omben, 7 September 1955.

_____ *NU Nomer I/D/79*, "Pernyataan PB NU tentang PRRI", 20 Februari 1958.

_____ "Pernyataan PB NU Cabang Banjarnegara", tidak membenarkan PRRI, 25 Februari 1958.

_____ *NU Nomer I/E/139-140*, "Tukar Menukar Pendapat", surat PB NU kepada DPP Masjumi mengenai cara penyelesaian NU keluar dari Masyumi, 10 Juni 1952.

_____ "Tentang Perundingan antara Nahdlatoel Oelama dan Masjumi", 9 Juni 1952.

_____ "Konsepsi PB NU Mengenai Perundingan NO-Masjumi", 18 Mei 1952.

_____ "Laporan Abdurrahim", 12 Februari 1955.

_____ "Penjelasan tentang Konsepsi PB NO mengenai Perundingan NO-Masjumi", lampiran dari Konsepsi PB NO mengengenai Perundingan NO - Masjumi, 18 Mei 1952.

_____ "Konsepsi PB NO Mengenai Perundingan NO-Masjumi", surat PB NU kepada DPP Masjumi, 8 Mei (dua surat), 17 Mei, 31 Juni, 10 Juni, dan 31 Juni 1952.

_____ "Maklumat Bersama" NO-Masjumi, ditandatangani M. Natsir dan A. Wachid Hasjim, 1 Agustus 1954.

_____ *NU Nomer I/E/150*, "Ikhtisar Laporan-laporan tentang Serangan-serangan terhadap NU", (tidak bertanggal, isinya sekitar peristiwa yang terjadi akhir September sampai akhir tahun 1955).

_____ "Laporan NU Tjabang Tegal", 16 September 1955.

_____ "Di sekitar Fitnahan-fitnahan Masjumi", surat PB NU kepada MWT NU Lengkong, Serpong, Tangerang, 13 September 1955.

_____ "Sekitar Laporan Daerah", surat PB NU kepada Cabang NU Pekalongan, 25 Oktober 1955

_____ "Sekitar Pidato Umar Amin Husin", surat PB NU kepapada Konsul NU Bukit Tinggi, 27 September 1955.

_____ "Buat Pedoman Bekerja bagi Pemimpin NU dari Pusat sampai Daerah", surat PB NU kepada Cabang NU seluruh Indonesia, 1 September 1955.

_____ "Sekitar 17 Oktober Affair", surat PB NU kepada Cabang NU Pacitan, 7 September 1955.

_____ "Sekitar Peristiwa K.H. Masjkur", surat PB NU kekepada Konsul NU Bukit Tinggi, 19 September 1955.

_____ "Sekitar Penandatanganan Naskah Bersama Sambutan Bersama", surat NU kepada M. Natsir, 22 September 1955.

_____ "Pengatar Sambutan Bersama", 15 September 1955.

_____ "Sambutan Bersama terhadap Pemilihan Umum", 15 September 1955.

_____ NU Nomer E/145, "Peninjauan Kembali Tanda Gambar PKI dalam Pemilihan Umum", surat PB NU kepada Zainul Arifin, K.H. Masjkur dan Moh. Hanafijah, 10 Juni 1954.

_____ NU Nomer E/158, "Siaran ke VI", tentang pembentukan Kabinet Djuanda, 14 April 1957.

_____ "Sikap NU terhadap Kabinet Djuanda", 18 April 1957.

Biro Perencanaan, Lembaga Pemilihan Umum, *Daftar Perincian Anggota DPR/MPR Hasil Pemilu 1982 Menurut Jenis Kelamin, Umur, Agama, Pendidikan dan Pekerjaan.*

_____ Data Pendidikan, Agama dan Jenis Kelamin Anggota DPR/MPR Pemilu 1987.

_____ Data Pendidikan, Agama dan Jenis Kelamin Anggota DPR Hasil Pemilu 1987, Biro Perencanaan Lembaga Pemilihan Umum, 1989.

Bokoe Peringatan MIAI 1937-1941, Surabaja, MIAI, 1941.

Lembaga Pemilihan Umum, *Hasil Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakjat Tahun 1971*, Jakarta, Lembaga Pemilihan Umum, 1971.

_____ Pemilihan Umum Tahun 1987, Jakarta, Lembaga Pemilihan Umum, 1987.

NU, Pengurus Besar/HB NO Alg. Zaken Tanfidzijah, *Statuten Perkoempoelan Nahdlatoel Oelama*, Surabaya, HB NO, 1930.

_____ *Algemeen Huishondelijk Reglement NO*, Surabaja, HB NO, 1930.

_____ *Verslag Congres Nahdlatoel Oelama jang ke XIII di Kota Menes*, Surabaja, HB NO, 1938

_____ *Pemimpin Oemoem*, Berita Officieel, Surabaja, HB NO, 1938.

_____ *Verslag Kongres NO ke 15*, teks Arab, Surabaja, HB NO, 1940.

_____ *Verslag Kongres NO ke 15*, Surabaja, 1940

_____ *Poetoesan-poetoesan Moe'tamar NO ke 16*, Soekaradja, Tjabang NO Banjumas, 1946.

_____ *Risalah Kenang-kenangan ke 28 Partai NU*, Kudus, Panitia Hari alang Tahun ke 28 Partai NU, 1954.

_____ *Buku Kenangan Mu'tamar ke XXII Partai NU* Jakarta, PB NU, 1959

_____ *Buku Petundjuk Mu'tamar ke XXIII Partai NU*, Solo, Panitia Mu'tamar NU, 1962.

_____ *Buku Kenang-kenangan Muktamar Partai NU XXIII*, Jakarta, PB NU, 1962.

_____ "Keputusan Muktamar NU XXIII", *Muktamar NU XXIII*, 1962.

_____ "Laporan Ketua Umum PB NU", *Muktamar NU XXIII*, 26 Desember 1962.

_____ "Laporan Komisi Kerja Bagian Program", *Muktamar NU XXIII*, 1962.

_____ *Risalah Kenang-kenangan Pendidikan Instruktur Kader Partai NU*, Jakarta, Biro Organisasi & Kader PB NU, 1969.

_____ *Keputusan Mu'tamar NU ke 25*, Surabaja, Panitia Muktamar, 1971.

_____ *Keputusan Mu'tamar NU ke XXVI*, Jakarta, PB NU, 1979.

_____ *Program Dasar Pengembangan Lima Tahun NU* Jakarta, PB NU, 1979.

Anggaran Dasar dan Rumah Tangga NU, Surabaya, PW NU Jawa Timur, 1979.

Peraturan Dasar dan Peraturan Rumah Tangga NU, Surabaya, Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1973.

Keputusan Muktamar NU XXVII, Surabaya, Pengurus NU Wilayah Jawa Timur, 1984.

PBNU *Khittah Nahdlatul Ulama*, jakarta, Majelis Ta'lif wan Nasyr PB NU, 1985.

_____ *Keputusan Munas Alim Ulama NU dan Kongres NU di Cilacap*, Semarang, Sumber Barokah, 1987.

_____ *Permasalahan dan Jawaban Muktamar NU ke 28*, Kudus, Menara Kudus, 1989.

_____ *Programa Kongres ke IV GP Anshor*, Malang, Panitia Kongres GP Ansor, 1956.

SURAT KABAR/MAJALAH

Aliran, Th. VII, nomer 58, 60 dan 61, 1954.

Al-Lisan, No. 51, 1940.

Bendera Islam, 3, 7 September, 9, 16, 30 Oktober, 20 Nopember, 11, 26 Desember 1924; 1, 8, 15 Januari, 23/26 Nopember, dan 7/10 Desember 1925.

Berita Nahdlatoel Oelama, 15 Februari, 1 April, 1 Oktober, 1 Nopember, 5 Desember 1937; 15 September, 15 Oktober 1938; 1, 15 Januari, 1 April, 1, 15 Mei, 10 Juni, 15 Juli, 1 Oktober 1939; dan Januari 1953.

Duta Masjarakat, 11 dan 12 Januari 1957.

Gema Muslimin, April, Nopember 1953; Januari, Februari, Maret/April dan Juni/Juli 1954.

Hindia Baroe, 7, 9, 14, 17, 22, 30 Januari 1925; 6, 7, 8, 9, 18, 19, 20 Maret 1926; dan 4 Maret 1926.

Kemudi NO, 18 Juli 1939.

Panji Masyarakat, No. 456, 1985.

Prisma, No. 8, 1979; No. 11, 1981; No. 8, No. Ekstra, 1984; No. 4, 1990; dan No. 3, 1991.

Kompas, 9 Nopember, 18, 21, 22, 23, 24 Desember 1987 dan 6 dan 7 Februari 1981.

Merdeka, 23 Nopember 1981.

Soeara MIAI, 1 April 2603

Swara Nahdlatoel Oelama, 1928 s/d 1930.

Tempo, 26 Nopember, 10, 17, 24, 31 Desember 1983; 14 Januari; 8 Februari, 10, 23 Maret, 28 April, 8, 15, 29 September, 8 Desember 1984; 23 Februari, 23 Maret, 14 Desember 1985; dan 4 Januari 1986.

Warta Nahdlatul Ulama, 1985 s/d 1990.

TENTANG PENULIS

Almarhum wal maghfurlah **Prof. Dr. H. MOHAMMAD ALI HAIDAR, M.A.** bin H. Shufri dilahirkan di Jombang, pada tahun 1945, serta wafat pada hari Selasa, 20 Februari 2024, pukul 01.15 WIB di RS Graha Amerta Surabaya, Jawa Timur, pada usia 79 tahun. Jenazah beliau kemudian dikebumikan di kompleks pemakaman keluarga Pondok Pesantren Balonggading, Jombang.

Suami Hj. Farochah (LKBN Antara) ini adalah Guru Besar ke-44 pada Fakultas Ilmu Sosial dan Hukum, Universitas Negeri Surabaya (UNESA). Dengan SK "Guru Besar Agama Islam" pada tahun 2005, beliau dikukuhkan pada 27 Mei 2008 dengan menyampaikan pidato ilmiah berjudul "Pesantren, Kiai, dan Pendidikan di Indonesia". Beliau juga tercatat merupakan dosen aktif pada

Program Pasca-Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel (UINSA) Surabaya.

Di lingkungan Jam'iyyah Nahdlatul 'Ulama yang dicintainya, pengabdian almarhum merentang panjang serta meninggalkan jejak *khidmah nahdliyyah* yang patut diteladani segenap kader muharrik penerus. Antara lain, beliau pernah dipercaya menjadi Ketua Pengurus Wilayah Rabithah Ma'ahid Islamiyah Nahdlatul 'Ulama (RMI-NU) Jawa Timur periode 1997—2002, Koordinator "Forum Kiai Khos Langitan", Sekretaris Jenderal RMI-PBNU, serta Ketua Yayasan Universitas Sunan Giri (UNSURI) Surabaya hingga akhir hayatnya.

Beliau juga menjadi salah satu tokoh penting di balik perhelatan penting Musyawarah Kerja Nasional (MUKERNAS) RMI-NU di Pondok Pesantren Zainul Hasan, Genggong, Probolinggo, Jawa Timur, pada 3—4 November 1996, yang berhasil merekonsiliasikan K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dengan Presiden Soeharto—pasca kemelut Muktamar NU 1994 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat.

Buku berjudul *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (1994) ini, yang diangkat dari disertasi yang dipertahankannya pada Program Doktor Institut Agama Islam Negeri (IAIN, sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, pada 1993, merupakan sebuah *magnum opus* yang mencatatkan sumbangsih penting beliau di dalam khazanah ilmiah tentang Nahdlatul Ulama dan Islam Nusantara. **[ض]**

PENGURUS WILAYAH

Robithoh Ma'ahid Islamiyah

NAHDLATUL ULAMA

PROVINSI JAWA TIMUR

NAHḌATUL ULAMA DAN ISLAM DI INDONESIA

NU merupakan organisasi sosial keagamaan yang unik. Didirikan oleh ulama pesantren tahun 1926 di Surabaya. Memiliki jaringan struktur kelembagaan organisasi mulai dari pusat sampai desa. Sebagai organisasi ulama, kedudukan mereka dalam NU sangat penting. Tetapi peran mereka sebagai pemimpin yang berpengaruh pada komunitas mereka sendiri telah membentuk pranata lain, sehingga keberadaan mereka di dalam NU juga mewakili "kepentingan" pranata mereka. Akibatnya struktur itu pun harus ditata untuk menampung jaringan kepranataan tersebut.

Buku ini menjelaskan latar belakang dan perkembangan historis serta bagaimana pergulatan internal NU dan peran ulama di dalamnya. Selain itu dibahas pula hubungan NU dengan organisasi Islam, latar belakang NU keluar dari Masyumi dan perkembangan selanjutnya, serta pergulatan NU dalam pentas politik.

Dengan latar belakang dan visi keulamaannya, NU dalam menyikapi masalah yang dihadapi juga menggunakan idiom-idiom keagamaan, khususnya kaidah-kaidah fikih yang memberi kelenturan interpretasi. Oleh karena itu kadang-kadang sikap NU dan ulama NU, bagi sebagian orang, sering tidak terduga, bahkan dianggap ambivalen atau oportunis.

Penerbit
PT Gramedia Pustaka Utama
Jl. Palmerah Selatan 24-26, Lt. 6
Jakarta 10270
ISBN 979 - 605 - 144 - 3